

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La participación del ser. IV. La comunicación del acto de ser: conservación y promoción y concurso* 243

ARTICULOS

- ALBERTO CATURELLI: *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental* (cont.) 249
- ALICIA RAMOS: *Reflexiones sobre el lenguaje literario desde una perspectiva fregeana* 269
- JORGE G. PORTELA: *La ciudad antigua y la ciudad moderna* 277

NOTAS Y COMENTARIOS

- DANIEL GAMARRA: *Max Scheler: ética y metafísica* 293
- OCTAVIO N. DERISI: *Persona, derecho y sociedad en Maritain* . 304
- VIRGINIA GORR: *La distinción de esencia y existencia en D. Mercier* 308

BIBLIOGRAFIA

JOSEF PIEPER: *Filosofía medieval y mundo moderno*, (Octavio N. Derisi), p. 312; JOSÉ ALSINA: *Tucídides: historia, ética y política*, (Silvana M. Rizzo), p. 314; CORNELIO FABRO: *El viraje antropológico de Karl Rahner*, (Luis Baliña), p. 316; JOSEF PIEPER: *El descubrimiento de la realidad*, (Juan A. Levermann), p. 317.

INDICE DEL VOLUMEN XXXVII 319

Año XXXVII

1982

(Octubre - Diciembre)

Nº 146

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

LA PARTICIPACION DEL SER

IV

LA COMUNICACION DEL ACTO DE SER: CONSERVACION Y PROMOCION Y CONCURSO

1. Doble tipo de conservación: de tal ser y del ser

Conservar es mantener un ente en su ser. Pero un ser puede ser conservado en cuanto tal ser o en cuanto ser. En cuanto tal ser los entes son conservados por las causas segundas o entes participados. Tal conservación puede ser indirecta, impidiendo las causas de la destrucción o cambio del ser. Así el frío conserva los alimentos al impedir el desarrollo de las causas que atentan contra su mantenimiento. Puede ser también directa: así los accidentes son conservados en una substancia, y una estructura se mantiene en sí misma por la combinación de los elementos que la constituyen.

2. La conservación del ser

En cambio, hay una conservación más profunda que se refiere al ser mismo de las cosas, que éstas sean conservadas en su ser o existir. Para que se vea mejor la diferencia de ambas conservaciones: cuando los entes determinados no son conservados en cuanto tales, se destruyen, dejan de ser tales, se transforman en otros entes. Pero cuando no se conserva el ser o acto de existir de un ente, éste deja de ser totalmente, se aniquila.

Ahora bien, todos los entes participados están compuestos realmente de esencia y acto de ser. (Ver el artículo 1 de la Participación en SAPIENTIA Nº 143). En ellos la esencia nunca es el acto de ser o existencia, sino que llega a recibir y poseer contingentemente, es decir, pudiéndolo no tener, el acto de ser.

Por consiguiente, para que el acto de ser, comunicado inicialmente a la esencia por la Creación, continúe actuando a la esencia, es menester la intervención inmediata del Acto puro de Ser, que lo mantenga unido a la esencia. Tal la Conservación divina de todos los entes en su ser.

Si Dios no actuase inmediata y constantemente en mantener el acto de ser o existencia en la esencia, como ésta nunca es tal acto de ser, perdería el ser, se aniquilaría.

Por otra parte, esta conservación sólo puede ser hecha por el Acto puro de Ser; porque se trata de la conservación del acto de ser de los entes, de la conservación de los mismos en su ser o existir; y sólo el Ser es capaz de obrar bajo esa razón formal de ser. Los entes participados sólo pueden actuar como tales seres, como esencias que no son sino que contingentemente tienen el acto de ser, únicamente pueden cambiar, transformar las esencias —substantial o accidentalmente— de los entes.

3. Necesidad de la acción de Dios para que la creatura o ser participado pueda actuar.

El ser participado no sólo es, posee una naturaleza que le permite actuar y desarrollar o acrecentar su propio ser, y el ser de los demás. Se trata de la causalidad de los seres participados.

No hay duda de que los entes creados son verdaderas causas de su actividad o causalidad y de los efectos que con ella producen. Es una verdad atestiguada por la experiencia exterior e interior. Sin salir de nosotros mismos, con nuestra conciencia vemos que somos capaces de causar nuestros actos de entender, de querer, etc. Sería un grave error creer que sólo el Acto puro de Ser es causa del ser en el mundo y que los entes creados son únicamente ocasión, que condiciona la acción de Dios. Tal el error del Ocasionalismo, que niega la causalidad de los seres creados o participados.

El problema es saber si basta esta causa creada para producir esa actividad de causar o causalidad y sus efectos, y aumentar de este modo el ser del mundo.

Porque —una vez más— en el ser participado la esencia nunca es su acto de ser, sólo lo posee contingentemente. Por eso mismo, porque en el ente participado, la esencia no es el acto de ser, siempre está en potencia para obrar, ha de pasar de la potencia al acto, del poder obrar al acto de obrar. En efecto, si el ser participado fuera su causalidad o acto de obrar, sería su acto de ser. Porque todo acto segundo o actividad implica el acto de ser o existir y, por consiguiente, si la esencia se identificara con el acto de obrar, se identificaría con el acto de ser. Ahora bien, una esencia que estuviera identificada con el acto de ser, sería el Acto puro de Ser, el Ser imparticipado divino. Ningún ser participado es, pues, su acto de obrar, su causalidad, sino que está siempre en potencia para la misma.

Esta verdad a priori como la acabamos de demostrar, está confirmada: todas las causas participadas han de pasar de la potencia al acto para poder obrar: ninguna tiene identificado su acto de ser con su acto de obrar.

Ahora bien, “nada pasa de la potencia al acto, sino por el ser que está en acto” o, en otros términos, la nada no puede pasar al acto de ser, sino por el ser que ya está en acto de ser. De la nada, nada puede salir.

Por consiguiente, para que la creatura pueda actuar pasando de la potencia al acto, se requiere otro ser que esté en acto y, en última instancia, un ente que sea el Acto puro de Ser, el Ser que es por sí mismo y que no depende de ningún otro para ser.

Si no se llega a este Ser, Fuente de todo ser, los demás entes, que para actuar necesitan pasar de la potencia al acto, no podrían actuar, y se paralizaría toda la acción causal de la serie de causas participadas.

De aquí que sea necesario que el Acto puro de Ser divino actúe inmediatamente en todo ente participado, para que éste pueda actuar o pasar de la potencia al acto. Todo otro ser que está en potencia no podría actuar y mover a otro sino en cuanto está causado o movido por el ser, el único que está en Acto por su propia esencia.

Por eso, en todos los entes que están en potencia para obrar, aun en los movidos por otros entes para la acción, se requiere siempre la acción inmediata del Ser en acto, que de razón del tránsito de la potencia al acto, desde el Acto que El esencialmente es.

La acción y el efecto son totalmente a la vez de la creatura y de Dios: de la causa creada procede totalmente bajo la razón formal de tal ser; y de la Causa divina también totalmente, pero bajo la razón formal de ser. Precisamente porque la creatura es esencia —tal— y no el acto de ser, al que sólo tiene contingentemente, y Dios es el Acto puro de Ser. "Agere sequitur esse, el obrar sigue al ser" o, en otros términos, cada ser obra de acuerdo a lo que él es.

Conviene subrayar, sin embargo, que la acción y el efecto en su esencia y acto de ser, es decir, en su totalidad, proceden a la vez de Dios y de la creatura, bien que ambos actúan desde sus objetos formales distintos; de tal ser y del ser.

Realmente únicamente existe la causalidad y el efecto de la creatura. Sólo que esa causalidad y efecto están hechos también y principalmente por Dios bajo la razón de ser o existir. Precisamente porque Dios obra bajo la razón de ser, la acción y el efecto de la creatura, son propiamente de ésta, no son acción y efecto de Dios para Dios mismo, sino que para Dios son sólo efecto.

Sólo la creatura obra bajo la razón formal de los mismos. Así cuando un hombre entiende, Dios ha de actuar para que ese acto de entender sea o exista, para que el hombre pueda pasar de la potencia al acto, pero con ese acto sólo el hombre entiende. Para Dios tal acto de entender es sólo efecto de su acción divina, totalmente immanente en El.

4. La premoción de Dios

Dios no sólo tiene que concurrir con la creatura para que ésta pueda actuar, pasando de la potencia al acto, sino que además tiene que premo-

verla. En efecto, toda creatura está en potencia para actuar, según ya vimos antes, no se identifica con su acción o causalidad. Esta verdad empírica lo es también a priori, según lo vimos antes (Nº 3).

Ahora bien, ningún ser puede pasar de la potencia al acto por sí mismo, necesita ser movido por otro que ya esté en acto. Pero en la serie de seres que se mueven o son causados por otros para actuar, no se puede ir al infinito, porque si no hubiera un Ser primero, que mueve o causa el ser movido o causado, el movimiento o causalidad no habría llegado al ente que precisamente está actuando o causando. Es menester, pues, llegar a un Ser primero que no sea ni actúe por otro sino que sea por sí mismo y actúe por sí mismo, que sea el Acto mismo de Ser y, por eso mismo, la Acción misma de causar; con cuya acción o moción los demás seres pueden pasar de la potencia al acto, comenzar a obrar.

De aquí que todo ser participado necesite no sólo del concurso inmediato del Ser de Dios (Nº 3); sino de la acción previa, con que Dios lo mueve para que él pueda llegar a actuar o causar.

Para comprender esta doble necesidad del concurso y de acción previa de Dios, conviene recordar que el ser participado está doblemente en potencia para su acto o acción de causar: 1) para llegar a tener el acto y 2) para llegar a hacerlo o tenerlo como realizado por él mismo. Con el concurso divino se explica que la creatura puede llegar a tener su acto; pero para que ella pueda llegar a causar el acto como suyo, se requiere la moción previa del Acto de ser, que implica y es la Acción misma en acto, que la haga pasar de la potencia al acto, o sea, que la mueva para obrar.

Esta acción previa de Dios es instantánea, es la moción que mueve a la causa segunda a su acción de causar o causalidad. No se trata de una acción para mover algo inerte y pasivo, sino para poner en movimiento la actividad propia de la causa creada.

Vale decir, que en el proceso causal de la causa creada, Dios comienza a poner en movimiento la actividad propia de cada ser o causa participada, y continúa concurriendo con ella en su propia actividad, actuando bajo la formalidad de ser y realizando lo mismo que realiza la creatura, con la diferencia que ésta lo realiza en cuanto tal ser. Toda esta acción de Dios previa y concurrente con la creatura es necesaria para salvar el principio de causalidad: de que de la nada no puede salir el ser, sin el concurso del ente que ya es, que está en acto de ser. Por eso, la acción y el efecto, como dijimos antes, son totalmente de Dios y de la creatura, bajo diferentes aspectos: la creatura lo realiza como tal ser, porque ella es esencia o tal ser y no es el ser, sino que lo tiene contingentemente. En cambio, Dios lo hace bajo la razón de ser; porque él es el Acto puro de Ser.

5. Conclusión

Todo ser o es Dios o depende de Dios, como causa eficiente, inmediata y permanente.

La creatura es un ser esencial y totalmente participado: tanto en su esencia como en su acto de ser.

Fuera del Ser del Acto puro de Ser de Dios, nada puede ser que no dependa de El inmediata y permanentemente. Por eso, fuera del Ser participado, todo ser es participado. Sólo El es el Ser, el Acto puro de ser, que es imparticipado o por sí mismo, necesario e independiente de todo otro ser, y que no ha menester de nada para ser.

Las esencias dependen del Ser divino —de su Esencia y de su Verbo— por vía de causalidad ejemplar necesaria. Son porque Dios con la Inteligencia divina las piensa y constituye, contemplándolas en el modelo de infinita Perfección de su Esencia, que las funda como participabilidades o participaciones posibles de ser.

En cuanto al ser que actualiza y da realidad a las esencias es siempre participado también inmediatamente del Ser en sí. Ninguna esencia es su acto de ser, lo recibe gratuita o contingentemente del mismo Acto puro de ser. Y esto vale no sólo para el ser que da realidad primera a la esencia, en la Creación, sino para todo ser: también para el ser, que da actualidad permanente a la esencia, por la Conservación; y para el ser que se acrecienta por la acción de la creatura y que no puede proceder de ella sola, pues ella nunca es el ser, lo llega a tener con su acción, que no está en acto, sino que debe llegar a serlo —pasando a él desde la potencia o capacidad de ser— por la acción y concurso de quien únicamente es el Acto puro de Ser y Fuente originaria y constante de todo ser.

El acto de ser de la creatura procede siempre del Ser en sí, es siempre participado de él inmediata y eficientemente. No puede proceder de El por emanación, porque el Ser en sí es simple y no tiene partes.

Tampoco puede proceder de El por información, porque el Ser en sí, por su concepto mismo es todo Acto, que no puede mezclarse con otros, ser recibido por éste como potencia, que lo coartaría en su realidad de Acto puro.

El ser de la creatura únicamente puede proceder del Ser en sí por Causa eficiente inmediata y libre. Sólo El es el Ser. Ninguno fuera de El, lo es.

De él sólo puede y debe proceder el ser eficiente e inmediatamente en su comunicación primera, en la permanencia del mismo en la esencia. Es la acción creadora y conservadora divina inmediata y eficiente del ser. Este ser participado depende inmediata y permanentemente de Dios. Sin esa acción creadora y conservadora de Dios, los entes inmediatamente dejarían de ser, se aniquilarían.

De la moción y concurso divino, eficiente e inmediato, procede también el ser de la acción creada y de su efecto. La causalidad creada solo es capaz de proceder al acto, capaz de acrecentar así el ser del mundo, bajo la acción inmediata y eficiente del Ser en sí, que la actúa o mueve al acto y concurre con ella para que pueda así producir el ser, bajo la formalidad de tal ser.

Si el Ser en sí no actuase inmediata y eficientemente con la creatura, esta no podría actuar, sería incapaz de pasar de la potencia al acto de ser, se paralizaría toda su actividad o causalidad.

Únicamente bajo la moción y concurso inmediato y eficiente del Ser en sí es posible la causalidad creada, que, sin ser el ser, aumenta el ser en el mundo.

Ahora bien, hemos dicho antes, que el Acto de Ser en sí de Dios está identificado con el acto de Entender y de Querer o Amor y que, por eso, la actuación de la Causa eficiente divina, sólo puede actuar como Acto de Voluntad o Amor, identificado con el Acto de Entender, que la ilumina y dirige hacia su objeto.

De aquí que toda la comunicación o participación del ser por la Causalidad eficiente inmediata de Dios, sea un Acto de Voluntad o de Amor, bajo la luz del Acto de su Inteligencia con ella identificado.

Como Dios, por su Ser o Perfección infinita, no necesita de ningún ser fuera de El, es decir, no está necesitado a comunicar y hacer partícipe de su ser a otros entes, es decir, no está necesitado a crear, conservar y aumentar el ser de los seres participados con su acción y concurso y premoción de la causa creada, síguese que todo ser fuera del Ser participado, todo ser participado, lo es por causa eficiente inmediata y libre del Amor de Dios: es esencialmente un Acto de Amor.

De aquí que todo ser participado sea contingente, que sea indiferente para ser o no, porque depende de una Causa libre: la Causalidad libre del Ser imparticipado se traduce en contingencia en el efecto.

En cambio, la esencia participada es necesaria, porque depende de una Causa ejemplar divina que la funda —la Esencia de Dios— y de un Verbo que la fórmula y le da consistencia necesariamente.

Por eso, la participación de la esencia es necesaria, como la Esencia y el Pensamiento divino, y la del acto del ser es contingente, porque depende de la Voluntad libre o del Amor de Dios.

En síntesis, las esencias son necesariamente porque Dios las piensa y existen contingentemente porque Dios libremente las ama.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

LA METAFISICA CRISTIANA EN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL *

II

LA CORRUPCION DE LA METAFISICA CRISTIANA COMO REGRESO A LOS MITOS ARCAICOS: LA GNOSIS ANTIGUA

1. *La circunstancia histórica y el mito gnóstico*

Ante todo, es menester aclarar el sentido según el cual he de utilizar el término *gnosis* a lo largo de la presente reflexión. Sin plantearnos todavía el tema del origen del gnosticismo, no resulta fácil proponer una suerte de definición de la *gnosis* ya que fue un fenómeno sumamente complicado y aunque, en rigor, para algunos sería preferible hablar de gnósticos y no de *gnosis*, es posible descubrir un común denominador que nos sea suficiente. Para ello es interesante, primero, una descripción y, luego, una determinación doctrinal sintética. En cuanto a lo primero, es útil lo que expone Quasten al describir los propósitos de los gnósticos: "Los gnósticos trataban de crear un cristianismo que, ajustándose a la cultura de su tiempo, absorbiera los mitos religiosos del Oriente y atribuyera a la filosofía religiosa de los griegos un papel predominante, de suerte que no quedara más que un espacio reducido para la revelación como fundamento de la ciencia teológica, para la fe y para el evangelio de Cristo".⁷⁸ En esta descripción se expresan, aunque de modo vago, aspectos doctrinales esenciales: Ante todo, la absorción de mitos orientales, aunque también lo hizo con mitos griegos, lo cual permitía una adaptación a la cultura de la época. De los orientales recibió el dualismo radical Dios-mundo, bien-mal; de orientales y griegos, el dualismo alma-cuerpo y otros semejantes engarzados en elementos, ante todo, neoplatónicos y también neopitagóricos, estoicos y diversos conglomerados sincretistas. En cuanto a lo segundo, es menester analizar el término *gnosis*: Como enseñaba Clemente de Alejandría, la *gnosis* verdadera es el conocimiento perfecto que se sigue de la fe; por eso, porque es asentimiento de la

* Continuación de lo publicado en el Nº 145.

⁷⁸ JOHANNES QUASTEN, *Patrología*, vol. I, p. 243, ed. esp. de Ig. Oñatibia, B. A.C., Madrid, 1961, 1962, 1981.

razón a lo que le excede, son diversas pero complementarias.⁷⁹ Aunque Clemente lo dice como reacción contra los gnósticos, esclarece el verdadero sentido de la gnosis cristiana que no es una sustitución de la fe por la razón, sino un asentimiento de la razón que conduce, al cristiano, a un *conocimiento* unitivo de Dios. De ahí que Clemente viera con claridad que la filosofía griega (sin los mitos) “prepara (el alma) para la fe”. Más aun: “Nuestra filosofía se apoya, pues, en estas tres cosas: ante todo en la contemplación, en segundo lugar en el cumplimiento de los mandamientos y, tercero, en la formación de hombres virtuosos; estas tres cosas reunidas constituyen el gnóstico”.⁸⁰ Luego, la *gnosis* es, rectamente entendida, un conocimiento, en cierto modo perfecto, que proporciona la fe. Y si se agregara que, en su plenitud, conduce al conocimiento experimental de Dios, propio del cristiano unido a Dios, se dirá la verdad sin que menoscabe ni la independencia ni la naturaleza de la filosofía. Parece entonces que el tema que nos ocupa es el de la *falsa gnosis* que consiste en la *transformación de la fe en un conocimiento de la razón* que es, exactamente, lo contradictorio tanto de la fe cuanto de la filosofía cristianas. Es lo que dice Gilson cuando expresa que “estas doctrinas han tenido por objeto, partiendo de la fe en una revelación, transformarla en un conocimiento (gnosis) capaz de unir al hombre con Dios”; en tal sentido, “fue más bien un intento de ciertas mitologías filosóficas para confiscar el Cristianismo en provecho propio”.⁸¹ En la medida en la cual la gnosis constituya un intento de la razón por sustituirse a la fe sobrenatural y “explicar” los misterios dentro de su propio ámbito, constituye una suerte de “secularización” de la Revelación cristiana y, de hecho, la aniquilación del mensaje de salvación; trátase, así, de cierta especulación que entiende penetrar en los misterios de Dios reemplazando la Revelación por una suerte de inteligencia de los objetos de la fe. Desde esta perspectiva no existe inconveniente en aceptar la opinión de Mircea Eliade: “lo que define al gnosticismo *stricto sensu* no es la integración más o menos orgánica de un cierto número de elementos dispares, sino la reinterpretación audaz y extremadamente pesimista de algunos mitos, ideas y teologúmenos que circulaban ampliamente en aquella época”. Y como, de hecho, todos los acontecimientos decisivos convergen en cierta salvación, Eliade no duda en llamarle un *mito total*.⁸² Por tanto, la falsa gnosis a la que me refiero se nos presenta, de modo muy general, en la transformación de la fe en un conocimiento metafísico y místico de la razón.

En tal sentido, este conocimiento y auto-conocimiento salvador es sintetizado por el más importante expositor del gnosticismo en nuestra lengua, García Bazán, quien dice “La gnosis propia del gnosticismo... se resume en estos caracteres: autoconocimiento del Sí-Mismo como Plenitud y Absoluto, o cono-

⁷⁹ *Strom.*, VI, 15, 340.

⁸⁰ *Strom.*, II, 10, 46.

⁸¹ *La philosophie au Moyen Age*, ps. 34-35, Payot, París, 1952².

⁸² *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, p. 362.

cimiento pneumático revelado, intuitivo, salvador, inamisible y esotérico”.⁸³ Precisamente por todo lo dicho creo que, si se piensa exclusivamente en los caracteres generalísimos del gnosticismo (o en la actitud gnóstica), toda filosofía o teología que proponga un conocimiento soteriológico metafísico y mítico sólo en el ámbito de la naturaleza (el mito total) se encuentra en íntimo parentesco con los futuros inmanentismos de la razón y, por eso, no constituye un reduccionismo “dogmático” enunciar este parentesco con el idealismo, el materialismo y el panteísmo; igualmente, el “monismo estricto del relato gnóstico” no excluye un radical dualismo (como pasa también en el inmanentismo moderno).⁸⁴ Aunque se mencionan como opuestos monismo y dualismo, en verdad no se excluyen ya que la irreductibilidad de dos principios explicativos del universo (como podría ser amor y odio, o pensamiento y extensión) se mantiene o puede mantenerse dentro de un Todo Uno que caracteriza a todo monismo. Volveré sobre esto. Sólo desearía agregar que, precisamente, el pensamiento tributario de los mitos prefilosóficos se caracteriza por este dualismo radical (por ejemplo bien y mal) en el seno de un monismo del ser que es, también, mítico. En cambio, la metafísica cristiana no es ni dualista ni monista, gracias a la idea de creatio; de modo que habrá no dualismo sino dualidad de principios (por ejemplo materia y forma como principios co-creados) y unidad (no monismo) en la participación y analogía del ser. Del dualismo y del monismo gnóstico provino el intento más profundo y más grave de desnaturalización y aniquilamiento de la metafísica cristiana.

El choque principal del gnosticismo con el pensamiento cristiano debe situarse en un período comprendido entre el siglo I y el siglo III que, en la vida del Imperio Romano, se extiende entre el gobierno de Trajano y el fin de la dinastía de los Severos (h. 235). Pero estas fechas poco o nada significarían si aceptáramos los resultados de las investigaciones de Scholem que sostiene la existencia de una gnosis judía quince siglos antes de Cristo identificándola con la Cábala hebrea⁸⁵; esta opinión, acogida en la Argentina por el P. Meinvielle, le permitió a este último identificarla con cierta “corrupción por los misterios paganos de la revelación dada por Dios al pueblo judío”⁸⁶ que es lo mismo que identificarla con el misterio de iniquidad siempre co-presente al mensaje sobrenatural de salvación. Sea lo que fuere acerca de sus orígenes,⁸⁷ tema erudito que dejo a los especialistas, es evidente que la caída de Jerusalén en el 70, que liberó al Cristianismo de la presión del judaísmo (Daniélou), facilitó la aparición de sincretismos y esoterismos como intentos de reducción del Cris-

⁸³ *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, p. 41, Prólogo de A. Asti Vera, 2ª ed., Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978.

⁸⁴ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, p. 100.

⁸⁵ GERSHOM SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 34, París, 1960.

⁸⁶ *De la Cábala al progresismo*, p. 131, Editora Calchaquí, Salta, 1970.

⁸⁷ F. García Bazán los estudia doctamente en su importante libro (*Op. cit.*, p. 62 y sigtes.) analizando los posibles orígenes cristianos judíos y orientales (persas y mesopotámicos) aunque no discute la posición de Scholen el que, sin duda, conoce bien.

tianismo a especulación metafísica puramente natural.⁸⁸ Lo más apasionante de este proceso es que significó el intento de restauración de mitos pre-filosóficos, religiosos, no-racionales, como he dicho antes y su fusión (o yuxtaposición) con mitos orientales para nada filosóficos. De este modo y significativamente, el más grave intento de reducción del Cristianismo a los límites de la naturaleza que tiene la fuerza de lograr un "conocimiento" divino, partió de una actitud que no trepidaba en asumir y restaurar los mitos dualistas y monistas precisamente no-filosóficos. Examinaré solamente sus grandes líneas doctrinales.

2. *Transformación y restauración de los mitos prefilosóficos en la gnosis antigua*

Me dejaré guiar, en cuanto a la determinación de estas grandes líneas, conservando mi libertad de juicio, por la excelente exposición de Francisco García Bazán y con especial atención al *Libro secreto de Juan*, uno de los cincuenta y tres escritos encontrados en Nag-Hammadi (primero del Códice 2).⁸⁹ Ante todo, la Divinidad Suprema, que no participa de ningún eón, es el Inconcebible, "cabeza de todos los eones, de haber algo otro con él" (26.10), el "Dios desconocido", la Preinteligencia, "es la potencia perfecta, Barbeló, el eón perfecto de la gloria" (27.15). En un segundo momento, "la realidad o el universo salido inmediatamente de las manos de Dios",⁹⁰ el Pleroma; en cuanto "interior al seno divino" (tercer momento), mirando al Padre inengendrado, generó al Unigénito, "el Dios que se engendra a sí mismo" (30.9). Sin detenernos en la complicada serie de eones, corresponde la descripción del "Pleroma exterior al seno divino"⁹¹ por el que Barbeló engendra el Cristo y su cuaternidad (Cristo, Nous, Voluntad, Palabra); corresponde a lo que, de modo general, García Bazán denomina "caída pleromática" como desmedro suyo.⁹² Así el Apócrifo de Juan viene a describir la caída de Sofía, eón que quiso "revelar, su semejanza fuera de sí misma" (37.1) y engendró "una forma imperfecta" y monstruosa (Ialdabaoth), primer arconte que se alejó del lugar de donde había nacido. Y así, describe este impresionante documento el origen del mundo, cárcel material del hombre que denota el dualismo radical: Dios incomprendible-mundo material. Sin olvidar que el Hombre perfecto (Adán verdadero) ha sido engendrado en la primera emanación ad extra del Pleroma, ahora, en este mundo negativo, "los arcontes con los cuatro elementos construyen un cuerpo material que cubre al hombre y lo hace mortal y lo conduce al paraíso,

⁸⁸ Conf. *Nueva historia de la Iglesia*, J. Daniélou, en t. I, p. 83, trad. esp. (5 vols.), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1964.

⁸⁹ F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis* (ed. citada); conf. su relación bibliográfica de p. 34 y sigtes.; utilizaré su versión del Apócrifo de Juan (o libro secreto de Juan), ps. 269-282.

⁹⁰ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, p. 47; conf. también p. 106.

⁹¹ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, p. 106.

⁹² *Op. cit.*, p. 49.

sembrado de ilusiones”⁹³; la separación del cosmos pleromático y del mundo es completa.

Del modo descripto, el mito gnóstico, inconmensurablemente complicado, aniquila el espíritu y el sentido de la Escritura y convierte al Salvador en mito; aunque conserven la linealidad de la historia, como señala el P. Orbe, “pesan demasiado ciertos axiomas o premisas equívocos de antropología platónica”; de ahí “la desestima de lo sensible ante la realidad de las esencias”.⁹⁴ El *dualismo* no puede ser más radical puesto que el mundo “en sí mismo se encuentra irremisiblemente perdido”; como consecuencia se comprende la aspiración “unificadora del gnóstico”⁹⁵ y la necesidad del *retorno* que consiste en “este reencuentro consigo mismo, (que) una vez cumplido, es el Sí-Mismo eterno e inmutable”. Como he dicho más arriba —y he de insistir ahora— el dualismo, de indudable origen mítico, no se contradice necesariamente, con el monismo. Recordando la contribución decisiva de los *Estudios valentinianos* del P. Orbe, García Bazán sostiene que dichos estudios “han colaborado últimamente a la justa comprensión del carácter monista de los mitos gnósticos y han distinguido en su estructura material tres tipos diferentes de dualismo: el representado por la coexistencia de elementos antitéticos *ab aeterno*, Luz-Tinieblas, Espíritu-Materia, etc.; el definido por la existencia simultánea de dos elementos complementarios unidos, Luz y Vida, Abismo y Silencio, etc. y el caracterizado por la existencia de dos principios que a partir de un momento dado pueden limitarse mutuamente”.⁹⁶ Así vemos, más allá de las ambigüedades que presenta el gnosticismo, un Todo-uno dentro del cual y desde el cual todo debe ser explicado y, a la vez, esta explicación procede por medio de elementos existentes *ab aeterno*. Como el monismo más antiguo (el mito del ser pleno y esférico regido por Necesidad) el monismo gnóstico apenas se diferencia de él, pues sólo ha sido transformado por medio de los datos de las Escrituras y otras tradiciones. El “Dios desconocido” es, ahora, una suerte de Abismo, un No-ser y, en el otro extremo, la caída del primer hombre es, ahora, interpretada como liberación del dominio de Yahvé. Como en Spinoza y en Fichte, el ser emerge de aquel originario No-ser y es el gnóstico quien debe hacer el esfuerzo del retorno, lo que equivale a decir que el hombre, como en algunas doctrinas actuales, *se salva a sí mismo* (por el “conocimiento”). Este mundo, como el de los mitos arcaicos, no ha dejado de suponer la eternidad de la materia y niega también la noción de creatio desde que la creación es acto inferior del Demiurgo “príncipe de este mundo”. Se comprende que el P. Meinvielle vea justificada su tesis que identifica la Cábala con la gnosis judía ya que el Absoluto como Nada es, para él, la nada de la Cábala (*Ein Sof*); y de ahí se sigue el mal como realidad positiva, la negación

⁹³ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, ps. 108-109.

⁹⁴ ANTONIO ORBE, S. I., *Cristología gnóstica*, vol. II, p. 627 (2 vols.), B. A. C., Madrid, 1976.

⁹⁵ F. GARCÍA BAZÁN, *Op. cit.*, ps. 54, 55.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 90.

de todo valor positivo al “tiempo del mundo”, la identidad del Hombre Primordial y del Adán Kadmon de la Cábala, la liberación por la “auto-revelación” y la negación de la libertad y la Gracia.⁹⁷ La idea órfico-pitagórica y después platónica de la encarnación del alma como castigo renace mezclada con los datos bíblicos de la caída de los ángeles (como ha hecho notar Mircae Eliade).⁹⁸ De este modo, renacen o simplemente persisten las ideas de Necesidad y de la antigua *eimarmene*: El que ha nacido necesariamente somático, necesariamente cae fuera de toda salvación: como en el estoicismo, que recoge los mitos más antiguos, la libertad es ineficaz como resistencia al destino. A su vez, el “mundo” aparece como caída o ser-otro ad extra del Pleroma divino, como emanación que es progresiva degradación y que reclama la vuelta sobre Sí, el retorno en el plenum del Todo tensionado por el juego enigmático de principios irreductibles. Todo lo cual puede, y debe, ser explicado por el gnóstico por medio no de una fe sobrenatural, sino por el conocimiento (gnosis) que, como un camino, puede conducirlo al seno de lo Divino.

En el “sistema” gnóstico —que de haber triunfado hubiese sido el aniquilamiento total del Cristianismo y de la metafísica cristiana en formación— no solamente se corrompen todos los elementos del pensamiento cristiano sino que, en él, son restaurados y frecuentemente transformados los mitos arcaicos. Este proceso, generalmente mezclado con una frondosa fantasía productora de innumerables eones de difícil retención en nuestra memoria, constituye, sin embargo, un intento profundo y especulativo de sustitución de la tradición verdadera greco-cristiana, por una pseudo-tradición que consiste en la restauración del mundo “viejo” eliminado por la Revelación hebreo-cristiana. En este contexto y, sobre todo, en el de la Cábala, el Reino mesiánico se hace exclusivamente terreno y tiende a unirse con los mitos de la “edad de oro” situados al final del proceso histórico pero dentro de la historia. Si se me permite utilizar el término “inmanentismo” en el sentido que tiene en la filosofía moderna, todo lo real es explicado por la gnosis ya en la inmanencia del Todo, ya en la inmanencia de los principios opuestos (dualismo), ya en la inmanencia del “conocimiento” que este privilegiado que es el gnóstico-pneumático, puede lograr. Así, pues, restauración y transformación, no esencial, de mitos antiguos, prefilosóficos, pero racionalizados por la razón metafísica. Como señala bien García Bazán, el lenguaje doctrinal del gnóstico, emplea dos “elementos simultáneos y que no se oponen, sino que son complementarios entre sí, a saber, el *mito* y el *discurso*. El primero de ellos tiende a ofrecer en un simbolismo apretado, un significado que tiene que ver con una experiencia que supera a cuanto el discurso pueda decir”; y, el segundo, aclara y determina “al par que lo legitima filosófica y teológicamente”.⁹⁹

⁹⁷ *De la Cábala al progresismo*, ps. 138-144.

⁹⁸ *Op. cit.*, vol. II, p. 364 y nota 32.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 44.

Esta falsa gnosis (como la designa Clemente de Alejandría) puede ser también denominada falsa tradición y acompaña hostilmente a la metafísica cristiana. Frente a la desmitificación que el pensamiento cristiano llevó a cabo al solo contacto de la cultura antigua, la gnosis pugna por la restauración de los mitos capitales hasta donde sea posible engarzados en una poderosa construcción intelectual. Teológicamente visto, parece intentar la restauración del "hombre viejo" transformando al Salvador en mito. Daniélou ha llegado a sostener que es después del año 70 "cuando se convierte, para cierto número de judíos y judeo-cristianos, en expresión de su rebelión contra el Dios que los ha decepcionado con su expectación escatológica y contra la creación, que es su obra".¹⁰⁰ De ahí la negación y degradación de las verdades esenciales de la tradición bíblico-cristiana y la restauración de los mitos prefilosóficos. Pero esta restauración era fatal porque el rechazo a posteriori (no es el caso de los griegos que no las conocieron) de las nociones esenciales de la Revelación (Dios personal, creatio, bondad de la materia, etc.) significaba, automáticamente, un regreso a los mitos. Y en nombre de la razón era así posible, aunque paradójico y contradictorio, un regreso a los mitos arcaicos. De contragolpe, la metafísica cristiana se nos presenta como la única libre de semejante peligro.

III

LA CORRUPCION DE LA METAFISICA CRISTIANA EN EL INMANENTISMO: LA GNOSIS MODERNA

1. *La autosuficiencia del conocimiento racional y el mito del inmanentismo moderno*

Existe, pues, un fundamento firme para sostener que la metafísica verdadera es la metafísica cristiana, no porque invalidemos toda metafísica que no sea cristiana, sino porque sólo a la luz de la Revelación cristiana ha alcanzado plenamente su objeto. La filosofía antigua ha conservado y potenciado, lo que Sciacca llama el "idealismo objetivo" para significar que el *ser* es objeto necesario, universal, en cierto modo poseído intencionalmente en la interioridad y, a la vez, trascendente.¹⁰¹ Esta afirmación tan simple supone, en verdad, que el ser o *esse* es la "medida" de la razón pues todo *ente* es por el *esse* que, a la vez, es su acto más íntimo y propio y le trasciende; de modo que el *esse* participado en todo ente remite al *Esse* separado, último Fundamento (creador) de todo

¹⁰⁰ *Op. cit.*, vol. I, p. 107.

¹⁰¹ "I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno", en *Studi sulla filosofia moderna*, 3ª ed., p. 24, Opere Complete, vol. 20, Marzorati, Milano, 1964.

ente, que es Dios. De ahí que pueda decirse que la verdadera metafísica es teísta o no es metafísica y esa metafísica es la metafísica cristiana. En tal caso, el *esse* como acto de ser, que es lo primero que el entendimiento concibe, expresa una originaria intuición confusa que, sin embargo, “supone su objetivación en un concepto” aunque de características muy peculiares porque, contrariamente al concepto en sentido estricto que prescinde de los singulares, el ser no prescinde de nada.¹⁰² Esta intelección abstractiva en la cual se implican el ser y el conocer, puede ser profundamente alterada, como pasa con Occam, cuando se identifica la sustancia con la esencia y toda realidad con los accidentes: Por lo primero, el ser se transforma en una noción vacía que “llena” la razón univocante; por lo segundo, como los accidentes sólo se muestran en la experiencia sensible, se funda una especie de fenomenismo empirista: Se ha perdido el *ser* y, con él, paradójicamente, el singular. Como muy bien lo expresa Jolivet, el ser se convierte en un universal unívoco y, por eso, “el eleatismo se introduce de nuevo en la filosofía” y prepara una especulación que intentará “deducir los seres singulares de la experiencia del ser vacuo e indeterminado del nominalismo empirista” y también tratará de “hacer surgir lo múltiple de lo unívoco, lo diverso y el ser, de la nada.”¹⁰³

Asistimos, así, a un reingreso del “ser parmenídeo” que, en la medida en la cual se encamina hacia un Dios que no es el Dios cristiano, es un *mito*; pero, al mismo tiempo, se oscurecen los aportes esenciales de la tradición hebreo-cristiana (que desmitificaron y transfiguraron el pensamiento antiguo) como alcanza a percibirse con claridad en Nicolás de Autrecourt, en Nicolás de Cusa y, evidentemente, en Jacob Boheme. La “recaída en la mitología” de que hablaba Gilson es cada vez más decisiva porque “un mundo que ha perdido al Dios cristiano tiene que ir asemejándose al mundo que no lo conoció. Al igual que el mundo de Tales y de Platón, agrega Gilson, nuestro mundo moderno está «lleno de dioses»”.¹⁰⁴ Sobre esta perspectiva general, en la medida en la cual el pensamiento moderno, desde Occam, intenta hacer surgir el *ser* de la nada (“llenada” por un concepto de la razón univocante) e identifica la realidad concreta con los accidentes (fenomenismo), invierte el orden natural poniendo a la razón como “medida” del ser. De ahí que no exista contradicción alguna entre la razón cartesiana convertida en regla absoluta del conocimiento y el empirismo fenomenalista (Locke, Hume): Para la primera, la verdad (y el ser) comenzará a ser contingente como la razón y, para el segundo, la verdad no será más que un recuerdo de una impresión sensible. Y tanto para una como para el otro, se habrán puesto las condiciones del inmanentismo tanto gnoseológico cuanto ontológico que concluirá en la autoabsolutización de la Razón y el hombre. El primero, supone la primacía del *cogito* sobre el ser o *esse* y es, ya, “medida” o criterio de toda verdad; a su vez, al abrir un hiato irremediable entre el cogito como puro pensamiento y la materia extensa, Descartes restaura el *dualismo* de la tradición arcaica: Comienza así a realizarse lo que he llamado

¹⁰² GUSTAVO E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, ps. 171-172, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

¹⁰³ REGIS JOLIVET, *Las fuentes del idealismo*, p. 23, versión de A. Guruchani, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945.

¹⁰⁴ *Dios y la filosofía*, p. 148.

la primera absolutización de la razón,¹⁰⁵ es decir, el proceso de autosuficiencia de la razón que se mueve, cada vez más, hacia una suerte de *pléroma* o absolutidad de Sí Misma, hacia un monismo que en modo alguno es contradictorio con el dualismo ab intra del monismo. En efecto, regresando al neoplatonismo, a Plotino y a la gnosis de la Cábala, Spinoza, como en nuestro siglo sostendrá su editor Giovanni Gentile, convertirá la sustancia en "aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse"¹⁰⁶ y, así, simultáneamente identificará el orden de las ideas (orden lógico) con el orden y conexión de las cosas (orden real)¹⁰⁷ anticipando el monismo hegeliano; en el seno de la Sustancia, en cuanto sus atributos constituyen su esencia,¹⁰⁸ asume los momentos del dualismo cartesiano (pensamiento y extensión). Y así concilia monismo y dualismo. Tresmontant, en su obra ya citada, transcribe un precioso pasaje del *Elucidarius Cabalisticus* de J. G. Wachter (Romae, anno 1706)¹⁰⁹ en el cual se muestra que el principio de esta filosofía es el *Ensoph* que significa Infinito por donde debe comenzar, como en Spinoza, el pensar filosófico. De ese modo, el *Deus absconditus*, como en la gnosis, es Potencia infinita que no se contamina con la materia ni crea a partir de la nada (negación de la creatio): "quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest".¹¹⁰ La materia, identificada con el espíritu, es eterna, las almas existen desde la eternidad antes que los cuerpos y como expresa el *Elucidarius Cabalisticus* en el texto transcrito por Tresmontant, "afirma Spinoza que todo se hace por una indómita *necesidad* y por un necesario *destino*".¹¹¹ Reinstala, así, la inmanencia de la filosofía antigua y el determinismo universal, con lo cual restaura los temas esenciales ya de los mitos arcaicos prefilosóficos, ya las líneas esenciales de la gnosis.

El Ser eterno greco-parmenídeo, de evidente raigambre mítica, gobernado por Dike y Necesidad y al cual "el Hado lo ha forzado a ser íntegro e inmóvil", retorna en el pensamiento inmanentista moderno; el regreso del mito del ser pleno (*ex nihilo nihil posse creari*, como sostiene la Cábala y la gnosis judía) se pone como Infinito y como existente por necesidad.¹¹² Y, como es sabido, Leibniz, no solamente no eliminó la Necesidad cósmica sino que la introdujo en su concepto de mónada pues "la Mónada de la cual hablaremos, dice, no es otra cosa, que una sustancia simple, que entra en los

¹⁰⁵ *La filosofía*, parte II, cap. VI, Nº 2, 2ª ed., Ed. Gredos, Madrid, 1977.

¹⁰⁶ *Ethica*, I, def. 3; cito por BENEDETTO SPINOZA, *Ética*, texto latino con note di Giovanni Gentile, 2ª ed., Laterza, Bari, 1933; cfr. la nota de G. Gentile, ps. 296-297.

¹⁰⁷ *Ethica*, II, prop. VII: "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum".

¹⁰⁸ *Ethica*, I, def. 4.

¹⁰⁹ *Estudios de metafísica bíblica*, p. 172; trátase del mismo documento utilizado por el P. Julio Meinvielle en su ya citada obra *De la Cábala al progresismo*, ps. 243-249.

¹¹⁰ *Ethica*, I, prop. XV y Scholium.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 174, Nº 19: "Indomita necessitate et inevitabili Fato ex sententia Dei, omnia fieri, imo ex natura ejus sequi, passim (e.g. *Epist.* 23) afferit cum Cabalisticis, qui eandem necessitatem Malchut seu Regnum Dei vocant".

¹¹² CLAUDE TRESMONTANT, *op. cit.*, ps. 178-179; transcribe este autor párrafos esenciales del ocultista esotérico Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudada*, 2 vols., Sulzbach, 1677, Francford d. Mein, 1684.

cuerpos; simple, es decir, sin partes”¹¹³; y aunque Leibniz sostuvo enérgicamente la creación no pudo eliminar ni la necesidad cósmica ni la ausencia de la libertad. Así, el principio de inmanencia gnoseológica cartesiana por el cual el pensamiento nada alcanza que no sea sí mismo ni está cierto sino de Sí mismo, se convierte en inmanencia ontológica con la resurrección de las ideas mítico-gnósticas de Dios inenarrable, Abismo absoluto, negación de la creatio y reafirmación del emanatismo, afirmación del ser pleno, dualismo dentro del monismo radical, eternidad de la materia, reaparición del dualismo y la necesidad. El racionalismo moderno, que pretende ser filosofía estricta y niega la filosofía cristiana por haber aceptado el supuesto dato “irracional” de la fe, vive de mitos prefilosóficos y preracionales y es, por eso, menos filosofía. En su inmanentismo radical, los *mitos arcaicos* (sea como tales o transformados o racionalizados), el *mito gnóstico* y *nociones cristianas secularizadas*, constituyen la médula de la denominada “filosofía moderna”. En la medida en la cual resucita lo “viejo”, no es moderna y en la medida en la cual regresa a los mitos arcaicos y a la actitud gnóstica, no es filosofía, al menos en el grado y en el sentido que es exigido por el mismo pensamiento moderno.

2. La autosuficiencia del hombre y el Pléroma de la razón

La gnosis spinozista supone el autotrecimiento de la razón cartesiana y su autonomización como criterio de toda verdad; esta reintroducción del eleatismo pero como idealismo subjetivo, supone, especialmente en Kant, que la verdad es producto de la Razón; es decir, forma de la misma actividad de la Razón. La Razón prosigue su crecimiento y ensancha su autosuficiencia de modo que, desde el punto de vista del Saber (Fichte) el Yo trascendental es el *ponente* de lo Otro, es decir, del No-yo: “el Yo es lo *puesto* solamente a condición de que el No-Yo sea puesto como no-puesto, que sea negado”. Obsérvese que, en cuanto se trata del Todo, aquel “ser vacuo e indeterminado” de que habla Jolivet, es la Divinidad como absoluto No-Ser o como el Abismo inenarrable del cual surge el mundo como ser-otro. Desde el punto de vista de la afectividad, el corazón para Fichte, reclama algo real exterior a mis representaciones y es la creencia el órgano capaz de captar semejante realidad; creencia (*Gewissen*) no saber (*Wissen*) que decide lo que es real y que “pone” allende mí mismo una Voluntad Infinita. De este modo, el mundo aparece como el flujo de vida divina que resume todas las fuerzas del universo.¹¹⁴ La “apariencia” del mundo, se pone como una suerte de “caída pleromática” o como momento de la negatividad.

Sabemos que la dialéctica fichteana lleva virtualmente en sí misma la afirmación hegeliana de la identidad total de ser y pensar y que atribuye a

¹¹³ *Les principes de la philosophie ou la Monadologie*, N° 1, cito por G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la Grace...* y *Principes de la philosophie ou Monadologie*, Publiés intégralment d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris (...) par André Robinet, P. U. F., París, 1954.

¹¹⁴ J. G. FICHTE, *La destination de l'homme*, ps. 141 y 55, especialmente, p. 195, trad. fr. de J. M. Molitor, Préface de Martial Gueroult, Aubier, Ed. Montaine, París, 1942 (cfr. la valiosa Introducción de Gueroult, ps. 33-35).

la razón, como agudamente decía Sciacca, “la capacidad de crear ella misma la verdad, concepción de la razón contraria a la razón”.¹¹⁵ Es lo que el filósofo italiano denominaba la “razón hiperbólica” en cuanto omnicomprendensiva y autosuficiente en lo cual consiste el “pecado original” del pensamiento moderno en cuanto cumple “el acto irracional de proclamarse absoluta”.¹¹⁶ Convertida en mito la razón misma, en Hegel logra su absolutidad el ideal de la Ilustración porque la razón alcanza la plenitud de Sí misma; es una suerte de nuevo *pléroma* ya que puesta como tal —*tó pléroma*— es “lo que llena”; es “suma” o suma total, perfección, plenitud total de Sí misma que era, precisamente, el sentido que tenía el *pléroma* de los gnósticos. En el seno de la razón “hiperbólica” desaparece el misterio en sentido cristiano, como en Basílides o Valentín, o en el *Apócrifo de Juan* de que hablé anteriormente. En la lógica hegeliana, en tanto que “el puro ser y la pura nada son... la misma cosa”, puede sostenerse que el Ser surge del No-Ser ya que “el devenir implica que la nada no permanezca como nada, sino que traspase a su otro, al ser”¹¹⁷; de este modo, como en la gnosis antigua, en su ser otro, momento dialéctico de la negación, la Divinidad “desciende” a buscarse a Sí misma en una suerte de “caída”. Por eso, como en el maniqueísmo, la existencia humana es *enajenación*; de este modo, enseña Puech, “a través de nosotros será Dios quien se salve a sí mismo: Dios será a la vez salvador y salvado; será «el Salvador-Salvado», figura central de todo gnosticismo. Y nosotros mismos, somos también «salvadores-salvados»”.¹¹⁸ De ahí que la creación, para Hegel, sea sólo enajenación, una suerte de descenso a la Oscuridad, deviniendo “para sí mismo un otro”.¹¹⁹

Aunque Hegel, según Mircea Eliade, aun conserva algo de la tradición judeo-cristiana (el acontecimiento como manifestación del Espíritu universal) representa en el pensamiento moderno la gnosis de la repetición porque “las cosas se repiten hasta lo infinito” y semejante repetición viene a conferir una realidad a los acontecimientos¹²⁰; pero esta repetición existe en el seno del Pléroma del Espíritu absoluto; por eso, el *mal*, como el bien, “pertenecen igualmente al sí mismo, o el sí mismo es su realidad”¹²¹; es decir, el mal no es extraño a la esencia divina, como en el gnosticismo en todas sus formas. En el seno mismo de la dialéctica hegeliana —que entre nosotros ha sido calificada como el máximo momento de recuperación racional del ser naci-ente (sic)— emerge una suerte de *pérdida irracional del ser desfalleciente* por el crecimiento interno de los elementos prefilosóficos y por lo que podría denominarse la degradación del ser en la negatividad. En tal sentido, este acto supremamente irracional de la Razón en cuanto se convierte en fundamento

¹¹⁵ “I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno”, ed. cit., p. 27.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 29.

¹¹⁷ *Ciencia de la Lógica*, vol. I, ps. 108-109, trad. de A. y R. Mondolfo, 2 vols., Hachette, Buenos Aires, 1956.

¹¹⁸ HENRI-CHARLES PUECH, *Maniqueísmo. El fundador-La doctrina*, p. 53, trad. de A. Medinaveitía, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957; esta obra y otros estudios de Puech son los utilizados, en el mismo sentido que en el presente trabajo, por CLAUDE TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, ps. 183-186.

¹¹⁹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 447, trad. de W. Roses, f.c.e.m., México, 1966.

¹²⁰ *El mito del eterno retorno*, ps. 99-100.

¹²¹ *Fenomenología del Espíritu*, p. 449.

de Sí misma, "es la concepción más irracional e irrazonable de la razón que jamás haya sido «imaginada»".¹²²

Vistas así las cosas, en este "sábado Santo especulativo", Dios está *muerto*, pero está muerto en cuanto momento de la negatividad o de su ser-otro; es decir, como lo ha visto lúcidamente Cottier, "en la nueva cristología decapitada del Cristo personal, sólo queda la mediación. (...) el Mediador deviene la Mediación. Expresa el mismo movimiento de lo real en su inmanencia". Lo cual constituye una suerte de *kénosis* como acto de auto-mediación, como "acto de verse en una exteriorización".¹²³ Esta actitud eminentemente gnóstica de Hegel, pretende, desde las juveniles páginas sobre *El espíritu del Cristianismo y su destino*, una penetración racional de los misterios del ser de Dios en sustitución de la Revelación sobrenatural. La dialéctica trinitaria es, pues, mediación y alienación y regreso sobre Sí de modo que "el proceso de alienación no constituye más que el primer tiempo de un *movimiento circular*. A la pérdida sucede la reapropiación, a la escisión la reconciliación".¹²⁴ En este movimiento, máximamente desacralizador, la humanidad se auto-diviniza y el hombre se convierte en Dios. La autosuficiencia del hombre postula la suprema y diabólica *inversión del orden* en el pléroma absoluto de la razón. La pretendida racionalidad filosófica pura del immanentismo es, pues, la máxima eclosión de la pseudo-gnosis (como diría Clemente Alejandrino) como resultado del "viejo" impulso de mitos *no-filosóficos* irreconciliablemente enemigos de la Revelación... y de la filosofía.

3. La inversión materialista del pléroma de la razón

El monismo irracional de la razón, en cuanto dialéctica, pone su ser otro. Pero este movimiento de la mediación del pseudo-espiritualismo hegeliano, en cuanto pone su ser otro, legitima la conversión del espíritu en la materia ya que si pensar es pensamiento pensado, la materia se convierte con el pensamiento y el pensamiento se convierte con la materia. Luego, el monismo de la razón se convierte en el monismo de la materia en movimiento. La actividad del pensamiento no ha necesitado esperar al marxismo para negar el carácter contemplativo de la inteligencia "creadora" de su objeto; por eso, cuando Marx, criticando a Feuerbach, sostiene que, ahora, la filosofía debe ser transformadora de lo real (material), no hace otra cosa que sacar las consecuencias del *monismo mítico hegeliano convertido en monismo de la materia*. Tal es el sentido del acto de poner la dialéctica con los pies en la tierra, en un mundo en el cual el único absoluto es el hombre mismo. No parece necesario exponer ahora los momentos de la dialéctica marxista, ley de lo real (oposición de

¹²² M. F. SCIACCA, "I due idealismi...", p. 32.

¹²³ GEORGES M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, p. 31, J. Vrin, París, 1959.

¹²⁴ G. COTTIER, *op. cit.*, p. 32; la bastardilla es mía.

clases), fatalmente en movimiento hacia el momento lógico final de la sociedad homogénea. Baste, para el fin de mi reflexión, poner de relieve que la mediación hegeliana, se ha convertido en la mediación soteriológica del trabajo, convirtiendo un misterio cristiano en un mito intramundano. Mientras para el Cristianismo el Salvador es Cristo, para la nueva "religión" marxista, en este *eón* final de la historia extrapleromática, el hombre es el "salvador salvado", único "absoluto" para el hombre mismo. Los "viejos" mitos renacen en el seno del monismo materialista sin que Marx y sus seguidores se hayan preguntado por el origen de sus ideas fundamentales: Aunque el marxismo deja en el agnosticismo total el origen del movimiento histórico (secularización de la idea bíblica de tiempo), reincorpora el necesitarismo mítico desde que se ve obligado a identificar la libertad con la necesidad y así retornan "viejos" fantasmas: determinismo universal, Necesidad, monismo y secularización gnóstica de los misterios, sobre todo soteriológicos y escatológicos, de la Revelación cristiana.

Entre estos fantasmas que emergen de sus sepulcros, aparecen los ciclos cósmicos ordenados a otro mito final (el reino del hombre en la edad de oro de la tierra): Engels es claro cuando dice: "la eterna sucesión repetida de los mundos en el tiempo infinito es sólo el complemento lógico de la coexistencia de innumerables mundos en el espacio infinito"; de ahí que "aquel (espacio infinito) en el cual se mueve la materia es un ciclo eterno, un ciclo que por cierto sólo completa su órbita en períodos de tiempo para los cuales nuestro año terrestre no es una medida adecuada...".¹²⁵ En el seno de esta "férrea necesidad" debe entenderse la dialéctica objetiva de la cual la dialéctica subjetiva (o pensamiento dialéctico) no es más que su manifestación. Debe, pues, reconocerse la inevitabilidad de la *materia primordial* que, al modo de las cosmogonías primitivas, es, para Engels, citando a Hegel, "la materia como primitiva y preexistente".¹²⁶ Esta eternidad (o perpetuidad cósmica como quizá debería decirse) de la materia, implica, para Engels, que "todo verdadero conocimiento de la naturaleza es conocimiento de lo eterno, lo infinito, y por lo tanto, de lo esencialmente absoluto"; esta afirmación que se corresponde tan bien con diversas formas de mitos de orígenes y de mitos de ciclos cósmicos, conlleva, siempre para Engels, la dificultad de tener que producirse "en un progreso asintótico infinito".¹²⁷

En el plano social e histórico, esta contra-Iglesia profetiza una síntesis final que es el paraíso en la tierra, el perfecto *regnum hominis* contra-puesto al *Regnum Dei* pero que no es más que una grotesca inversión del mismo. Trátase, pues, de una "sociedad nueva", resultado *necesario* de las leyes de

¹²⁵ *Dialéctica de la naturaleza*, p. 40, trad. de F. Mazía, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1975.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 194; cfr. G. W. HEGEL, *Précis de l'Encyclopedie des sciences philosophiques*, ps. 149-150, trad. J. Gibelin, J. Vrin, París, 1952.

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 187.

la materia.¹²⁸ El tono profético de Marx, lejos de la actitud "racional" de la filosofía, significa el más feroz renacimiento de los mitos más arcaicos de la historia del hombre. Como bien dice Mircea Eliade al señalar la estructura milenarista y escatológica del marxismo: "Marx (ha) vuelto a tomar uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, es decir, el papel redentor del Justo (en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la consiguiente desaparición de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro, que, de acuerdo con tradiciones múltiples, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte, el papel profético y la función soteriológica que concede al proletariado; por otra, la lucha final entre el Bien y el Mal...".¹²⁹

Y así se comprueba que tanto el inmanentismo de origen idealista que hace de la razón el pléroma supremo, como su inversión materialista, reponen, como verdades estrictamente racionales y filosóficas, los viejos mitos —más o menos racionalizados y más o menos enmascarados— que reaparecen ya en su desnudez original, ya en su versión gnóstica, ya degradados como progresivos pasos de la desacralización de los misterios cristianos. Y debe tenerse presente que apenas he tomado como línea de desarrollo teórico aquellas corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo que más gravemente inciden en nuestro presente porque, en general, puede sostenerse lo mismo de casi todo el inmanentismo contemporáneo. Lo cual me permite indicar algunas

Conclusiones

a) Es ralmente paradójica la situación de un mundo (y de una cultura) que, pretendiendo una filosofía estrictamente racional y filosófica (con perdón por la redundancia) esconda su naturaleza *irracional* y *no-filosófica*. Sigue siendo verdad lo que decía Gilson de que "un mundo que ha perdido el Dios cristiano tiene que ir asemejándose al mundo que no le conoció". De modo que esta "recaída en la mitología",¹³⁰ pretende, ya sin originalidad alguna, que es menester eliminar la 'irracionalidad', es decir la Nada e instalar el

¹²⁸ Cfr. todo el *Manifiesto del Partido Comunista*: Utilizo, *Biografía del Manifiesto del Partido Comunista*, ps. 72-108. Con una Introducción histórica por W. Roses, notas aclaratorias de D. Riazanof, un Estudio de A. Labriola y un Apéndice con los "Principios del comunismo", de Engels, la "Revista Comunista", de Londres, y otros documentos de la época, Editorial México, México, 1949.

¹²⁹ *Mito y realidad*, p. 202 (trad. de *Aspects du Mythe*, Calimard, París, 1963), trad. de L. Gil, Guadarrama, Madrid, 1968; también *Mythes, rêves et mystères*, ps. 20-21; *El mito del eterno retorno*, ed. cit., ps. 164-165.

¹³⁰ *Dios y la filosofía*, p. 148.

“reino incondicional del Ser”, greco-paramenideo, univocante y pleno. El nuevo Huésped de la conciencia del hombre, el Dios cristiano, debe dar lugar a su antiguo dueño, el Ser eterno, rescatado por Hegel. Todo el lenguaje y la mitología tanto arcaica cuanto gnóstica, renace retóricamente cuando se afirma que “el eón cristiano ha cumplido su ciclo” y que “el Ser es Uno y múltiple, no uno y trino”. Precisamente esta suerte de nueva actitud gnóstica y mítica —en el fondo ni racional ni filosófica— exalta como presencias decisivas de nuestro tiempo, las obras de Hegel, de Comte y de Marx, que resumen la más formidable expresión de la recaída del mundo actual en la mitología. Con extremo lenguaje gnóstico se afirma que la concepción del mundo debe fundarse “en la conciencia de tiempos sucesivos”, “de un ritmo eterno de los tiempos”, que el *kairós* hebreo-cristiano de la Creación interrumpió. De ahí que quien abogue por la imposible resurrección del hombre “viejo” en el seno de un mundo de la necesidad, del ritmo eterno, de sucesivos y recurrentes eones de la historia, tenga que cerrar la exposición de semejante mundo, oscuro y prefilosófico, sosteniendo que “hay un principio fundamental que en este nuevo eón debe desaparecer: la libertad”.¹³¹

b) Es notable la diversidad del comportamiento de los antiguos y de los inmanentistas contemporáneos. Mientras el pensamiento antiguo se limitó a heredar los mitos arcaicos y a buscar la verdad “paulatinamente y como a tientas”, el inmanentismo moderno y contemporáneo, al restaurar los mitos prefilosóficos con ropaje de estricta filosofía, los utiliza como arietes contra la Revelación cristiana. El inmanentismo, que no busca la verdad sino que la elimina desde que es “posición” de la razón, no anda como a tientas como los antiguos que rectamente lograban cierta verdad, sino que anda *ciego*, observado por la soberbia de la razón univocante.

c) Mitología primitiva, gnosis, inmanentismo alemán, lejos de ser fenómenos opuestos, reconocen una misma actitud fundamental. Naturalmente, no digo que el inmanentismo actual repita los mitos en sus mismas y exactas formas tanto antiguas como gnósticas, sino que pone aquellas *ideas fundamentales* que siempre les han sido comunes. También se pone en evidencia que exponer “la filosofía” (como pretendía hacer Bréhier) dando un salto (imposible) entre Aristóteles y Descartes o Kant *omitiendo* diez y siete siglos de filosofía cristiana, además de denunciar un no declarado repudio por la Revelación y el Cristianismo católico, pone en evidencia un deseo de lo imposible y un regreso al monismo del Ser eterno que encubre la actitud mítica no-filosófica y no-racional del inmanentismo moderno. De contragolpe, se pone también en evidencia que aquello que se omite, la filosofía cristiana, es la metafísica verdadera.

¹³¹ Los textos citados en este punto *a* pertenecen a N. DE ANQUÍN, *Ente y ser*, p. 167, Gredos, Madrid, 1962; *De las dos habitaciones en el hombre*, ps. 9, 41, 43, 45, 50-1 y ss., Córdoba, 1971; *Escritos políticos*, ps. 105-116, 118, Santa Fe, 1972.

d) Se comprende entonces que no solamente el Cristianismo no eliminó a la filosofía (que para los epígonos del hegelismo sólo servía para la inmanencia), sino que alcanzó la verdadera filosofía liberada de toda mitología. De ahí que la Metafísica cristiana, no por aceptar la Revelación y su influjo es menos o nada metafísica, sino que logra, luego de la desmitificación y transfiguración del pensamiento antiguo, alcanzarse plenamente a sí misma. Tal es el sentido y la vitalidad de la metafísica cristiana. Por eso estoy convencido que Péguy se equivocó totalmente cuando declaró a Santo Tomás de Aquino, muerto y enterrado.

e) Al cabo de estas reflexiones críticas y con ánimo sanamente apologético, puedo preguntarme: ¿Con qué autoridad los actuales inmanentistas nos exigen que nos atengamos a la pura razón? ¿Con qué autoridad nos acusan de usar la filosofía sólo para justificar nuestra fe? ¿Con qué autoridad se nos dice a los católicos que la filosofía cristiana y la filosofía medieval es solamente teología, mística y quizá poesía? ¿Con qué autoridad se nos dice que "la filosofía" sólo está escrita en griego y en alemán (aludiendo al inmanentismo germano)? Con *ninguna*.

IV

CONSECUENCIAS ACTUALES PARA LA METAFISICA CRISTIANA

1. ¿Qué debemos pensar?

Frente al mundo desacralizado e inmanentista del hombre contemporáneo, la situación del pensamiento metafísico cristiano es radicalmente diversa si se la compara con la de los primeros siglos del Cristianismo. Mientras la filosofía cristiana naciente se dirigía a los antiguos para hacerles saber que el último principio fundante de la Verdad que buscaban, ella *ya lo poseía* por la fe, al inmanentismo actual, por el contrario, debía manifestarle que está condenado a una pérdida progresiva de toda verdad porque sus afirmaciones esenciales enmascaran ya la corrupción de los misterios cristianos, ya la recaída en la mitología arcaica, ya la mezcla indiscernible de ambos.

En cuanto el pensamiento cristiano no renuncia a la tradición helena sino que la *desmitifica y transfigura* en virtud de la fe, la técnica filosófica griega es vitalmente utilizada para expresar contenidos que los griegos no habían sospechado. De modo excelente lo expresa Gilson: "La filosofía cristiana surge de la conjunción de la filosofía griega y de la revelación religiosa judeocristiana, proporcionando la primera —la filosofía griega— la técnica para explicar racionalmente el mundo, y la segunda —la revelación judeocristiana—,

creencias religiosas de valor filosófico incalculable".¹³² Este encuentro que desmitifica, transfigura y confiere nueva vida a la filosofía antigua, se insinúa claramente en las Cartas de San Pablo y en los primeros escritos de los Padres Apostólicos: la expresión de San Clemente Romano, "educación en Cristo" (*en Xristo paideías*),¹³³ asume el ideal griego de formación del hombre (*paideía*) en Cristo, en Quien no solamente no se anula sino que logra su plenitud buscada, "paulatinamente y como a tientas" a lo largo del pensamiento antiguo; podría espigar en las mismas Cartas de San Ignacio de Antioquía, los fragmentos de Papías y, sobre todo, en el precioso *Discurso a Diogneto*, para comprobar inmediatamente la realidad de cuanto digo. Más claramente todavía puede comprobarse en los Apologistas (Aristides, San Justino, Atenágoras, en *El escarnio de los filósofos paganos* de Hermias) y, sobre todo, ya en el siglo III, en el empleo permanente de la expresión *protreptikós*, "exhortación". En efecto, exhortar no es otra cosa que formular una advertencia, un aviso; en este caso, dirigida a los representantes de la filosofía griega para que comprendieran, como enseñaba Clemente de Alejandría, que habían sido inspirados por la Verdad misma (que ignoraban o apenas barruntaban como en penumbras) cuando descubrían algunas verdades.¹³⁴ Esta advertencia significaba algo así como cuando decimos: "vea usted en sí mismo: si observa usted bien, comprobará que *ya posee* en penumbras lo que nosotros le ofrecemos". Esta actitud esencial supone que el filósofo pagano, al responder a la exhortación positivamente, descubría *en su propia búsqueda*, a Aquel que buscaba; pero este mismo encuentro conlleva el *desasimiento de los mitos* que oscurecían la filosofía griega y obnubilaban su racionalidad y una transfiguración de tal naturaleza, que lograba un incalculable *progreso filosófico*. Desde el punto de vista teológico, el misterio central de la Redención del hombre, se colocaba en las antípodas de los arcaicos mitos de salvación inscriptos en "el ritmo eterno de los tiempos". Cristo, el Salvador, por el contrario, se encuentra en la historia y no admite su asimilación a los mitos soteriológicos como quería el gnosticismo; como tan bien ha enseñado Romano Guardini, "los salvadores y sus mitos son formas de expresión de este ritmo que se ejecuta dentro de la existencia cósmica", mientras que Cristo es "Aquel que redime precisamente de lo que se expresa en los otros salvadores".¹³⁵ Mientras los "salvadores" vienen de la naturaleza y el mundo, Cristo Salvador libera y redime de la ley del mundo. Tanto en el gnosticismo como en el inmanentismo actual (sobre todo el marxismo) es el hombre el "salvador-salvado" por sí mismo; en cambio, la Revelación muestra que "la figura de Cristo diluye y recoge en sí la del salvador mítico"; hasta podría decirse que el motivo mítico inicial logra

¹³² *Dios y la filosofía*, p. 63.

¹³³ *Ad. Cor. I*, 21, 8, en ed. de Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe, B. A. C., Madrid, 1950.

¹³⁴ *Protreptikós*, VI, 67 y ss., cito por *Le Potreptique*, Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert, S. I., 2ª éd., Sources Chrétiennes, Ed. du Cerf, Paris, 1949.

¹³⁵ *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, ps. 100, 101-2, trad. de V. García Yebra, Biblioteca del Pensamiento Actual, Madrid, 1948.

su plenitud en Cristo.¹³⁶ Es decir que, desde el punto de vista teológico, Jesucristo es el Desmitificador absoluto que a todo transfigura confiriéndole un nuevo ser.

Al cabo de un largo proceso de corrupción del pensamiento cristiano occidental, frente a la situación actual, la metafísica cristiana debe asumir una actitud diversa. Hoy, la *desacralización* por el inmanentismo parece haber llegado a su máximo nivel representado por el "sentido de la tierra" de Nietzsche, por un numinoso "ser" mostrado y ocultado en el ente, por la necesidad de "decapitar a Dios" proclamada por Gramsci, o por la aniquilación de la filosofía y la teología en las hermenéuticas actuales, vacías de contenido metafísico. Este proceso —que no me corresponde analizar en este lugar— pretende autopresentarse como pura filosofía o como pura ciencia racional, pero, siempre, a partir de la *previa* negación de la metafísica cristiana, denunciando así su origen. De ahí que un esfuerzo persistente y sin desmayos por re-sacralizarlo todo, es la única actitud que corresponde al pensamiento auténticamente cristiano; pero esto no será posible sin dos condiciones esenciales: a) repensar el proceso de inmanentización poniendo de relieve, desde su lógica interna, que la única posibilidad abierta ante sí mismo es la *auto-aniquilación*.¹³⁷ b) Otra condición, concomitante con la anterior, está constituida por la necesidad de pensar que el inmanentismo ha *agredido la realidad* en la medida en la cual la razón (y el hombre) se ponen como criterio del ser y medida suya, ya en el pléroma de la razón absolutizada, ya en su inversión materialista, ya en las estructuras vacías de las hermenéuticas fenomenológicas; hemos de pensar, pues, que a partir de esta agresión contra-natura mantenida por varios siglos mediante la resurrección de viejas mitologías y la inversión de los aportes del Cristianismo, se ha producido la *pérdida del ser* lo que, inmediatamente, muestra el único camino que queda que es el del nihilismo total. Por eso mismo y como por contragolpe, emerge nuevamente en la conciencia lacerada del hombre, la presencia del *ser*, obstinadamente negada; la presencia del *ser* evidenciada en el ente que es *tal* ente por participación del ser, es la primera evidencia del orden natural oscurecido por el pléroma de la razón, de la materia, del empirismo total y del vaciamiento de la interioridad. Esta misma evidencia constituye la *contemplación* primera y vuelve al primer plano de la reflexión, ante todo, la naturaleza contemplativa de la inteligencia y, luego, la primacía de la *vida interior*. Allende el nihilismo destructor del inmanentismo contemporáneo, no parece quedar otro camino que el de la metafísica del ser, fundada en la naturaleza contemplativa de la inteligencia y la primacía de la vida interior.

¹³⁶ R. GUARDINI, *op. cit.*, ps. 120-121.

¹³⁷ Vengo sosteniendo esta tesis desde hace muchos años; cfr. *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia*, todo el cap. VI, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1959.

2. ¿Qué debemos hacer?

Sólo una metafísica del ser que suponga la primacía de la contemplación y la vida interior, desde la cual se restauren las verdades fundamentales (creatio, participación del acto de ser en el ente finito, persona humana, libertad, linealidad creciente del tiempo, etc.), puede cumplir la doble misión que exige la situación actual: a) Ante todo, llevar a cabo un nuevo tipo de *desmitificación* que no es ya el que se produjo ante el pensamiento antiguo, sino consistente en el desenmascaramiento crítico de los mitos "viejos" prefilosóficos restaurados; b) mostrar la contradicción interna del inmanentismo en todas sus formas que, por prejuicios anticristianos cuando no por un odio misterioso a la Revelación de Cristo, erige, como el gnosticismo antiguo, al hombre en salvador de sí mismo; la nueva actitud gnóstica (el hombre salvador del hombre) rechaza por "irracional", subjetivo y accidental el influjo de la Revelación, pero absolutiza el fondo totalmente pre-filosófico y no-científico del inmanentismo gnóstico. Esto es lo primero que debemos pensar.

Las consecuencias que se siguen son inevitables: El fortalecimiento de la metafísica cristiana supone la *crítica* del inmanentismo actual, como ya se dijo. Ante todo, es legítima una crítica *externa* que, a raíz de los resultados del inmanentismo, señale sus errores esenciales; esta es misión de la enseñanza de la metafísica cristiana que debe, simultáneamente, ahondar de modo creciente en sus verdades fundamentales y mostrar los errores del inmanentismo actual. Pero la crítica que el pensamiento metafísico cristiano debe ejercer principalmente (sin olvidar la utilidad de la crítica externa) es la crítica *interna* del inmanentismo. Esto supone un *método* consistente en la investigación genética y especulativa de la filosofía moderna y contemporánea, atendiendo a las *internas exigencias del inmanentismo no resueltas por el inmanentismo mismo*... y solamente resueltas por la metafísica cristiana. Por vía de ejemplo podría considerarse la afirmación de la eternidad de la materia en algunas filosofías y en ciertos científicos, los que, simultáneamente, rechazan un comienzo absoluto del ser finito; en tal caso, siguiendo con el ejemplo, debería sostenerse que el movimiento de la materia no tiene tampoco fin y, en tal caso, lo más lógico (como en la física aristotélica) sería retornar al movimiento circular eterno que, paradójicamente, impide al menos la idea del progreso científico y, a la vez, se aceptaría un elemento pre-científico, irracional y pre-filosófico. Lo mismo se diga, como pasa con el materialismo dialéctico entre otros, con el problema de la libertad ya que, en esa filosofía, se sostiene que la libertad es sólo la conciencia de la Necesidad; en tal caso, tener conciencia de la necesidad supone la posibilidad del acto de la conciencia; pero todo acto de la conciencia es acto de libertad; luego, no existe necesidad absoluta sino sólo la libertad. En este caso, reaparece la mítica Necesidad bajo ropaje filosófico moderno. Y así podríamos seguir. Lo que importa, para la metafísica cristiana, es reconocer que, en el primer caso, es menester reflexionar

nuevamente sobre la naturaleza de la materia y, en el segundo, sobre la naturaleza de la libertad, como dos exigencias no resueltas (sino disueltas) del pensamiento contemporáneo y, desde ellas mismas, resolverlas en el seno de la metafísica trascendentista. Esta actitud y este método deben informar la enseñanza de la metafísica tradicional. Tal es lo que debemos hacer.

Si Santo Tomás viviera hoy es lo que probablemente haría, no sin señalar que “los filósofos actuales, paulatina y obstinadamente, han llegado a la aniquilación de la verdad”.

ALBERTO CATURELLI

Córdoba

REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE LITERARIO DESDE UNA PERSPECTIVA FREGEANA

I

En el artículo "Sobre Sentido y Significado", Frege se refiere varias veces al lenguaje literario, aunque no entra de lleno en problemas de este tipo de lenguaje. Nos parece válido y también fructífero aplicar ciertos términos fregeanos, tales como sentido, referencia, concepto, y objeto a entidades ficticias, o más ampliamente, a los mundos imaginarios tal como se presentan en obras literarias. Puesto que Frege no desarrolla ningún análisis propiamente dicho del lenguaje literario, trataremos de ver primero lo que dice en efecto de éste, lo que en sus escritos se puede aplicar a este lenguaje, y lo que se puede poner en duda o ampliar de modo distinto. El intento de utilizar conceptos fregeanos dentro de un estudio literario, o mejor dicho dentro de una hermenéutica, se encuentra ya en diversos estudios, entre otros, los de Paul Ricoeur y también los de la actual ciencia literaria alemana.¹

Tomando como punto de partida el artículo ya citado, encontramos dos referencias directas al lenguaje literario. En la primera, Frege distingue entre representaciones, sentido, y significado (o referencia): "Como posibles diferencias se pueden agregar en este caso también las coloraciones e iluminaciones que la poesía y la elocuencia dan al sentido. Estas coloraciones e iluminaciones no son objetivas sino que cada oyente y lector debe realizarlas por sí mismo con las indicaciones del poeta y del orador. De ahí que el arte no sería posible sin el parentesco del representar humano; pero en qué medida correspondemos a la intención del poeta no puede averiguarse nunca con exactitud".² Se puede decir que los poetas "iluminan" el sentido (un mismo sentido) de distintas maneras, porque cada uno se lo representa distintamente.

¹ Conf. PAUL RICOEUR, *La Metaphore vive*, Le Seuil, París, 1975, pp. 274-275. También de Ricoeur, "Structure, Word, Event", en *The Philosophy of Paul Ricoeur*, editado por Charles E. Reagan y David Stewart, Beacon Press, Boston, 1978, pp. 114-115. Y WOLFGANG ISER, *The Act of Reading, A Theory of Aesthetic Response*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1978, pp. 150-151.

² GOTTLIEB FREGE, "Sobre sentido y Significado", en *Escritos lógicos-semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 35.

Se coincide en el sentido, porque éste es de índole objetiva, pero no coincidimos en la representación, ya que ésta es subjetiva. Puede haber varias representaciones unidas a un sentido en un mismo hombre. Frege subraya explícitamente el carácter subjetivo y psicológico de la representación al caracterizarla como "una imagen interior originada a partir de recuerdos de impresiones sensibles pasadas o de actividades tanto exteriores como interiores. Esta imagen está a menudo impregnada de afectos y la nitidez de cada una de sus partes es diferente y vacilante".³ La representación no debe entonces confundirse con el sentido ni con el significado: una palabra puede suscitar diversas representaciones, mientras que el sentido es uno solo, un contenido informativo explícito, que es poseído por muchos, y el significado de un signo, digamos de un nombre propio, es el objeto designado por él. El significado de un nombre propio es, por consiguiente, extra-lingüístico, extra-mental.

En la segunda referencia que Frege hace a propósito del lenguaje literario, pasa de los signos, de las palabras, consideradas como nombres propios, a las proposiciones. Según Frege, la proposición contiene un pensamiento, que es un contenido objetivo. El pensamiento de la proposición es su sentido, mientras que el significado es su valor de verdad. Frege se pregunta si es posible que una proposición tenga sentido, pero no significado. Para contestar esta pregunta se refiere a una proposición ficticia: "La proposición «Desembarcaron a Ulises en Itaca sumido en profundo sueño» tiene claramente sentido. Pero puesto que es dudoso que el nombre en cuestión «Ulises» tenga un significado, del mismo modo es dudoso que la proposición completa tenga alguno".⁴ Puesto que a Ulises no se le puede designar un referente real, Frege constata que no cabe hablar del significado, del valor de verdad, de una proposición ficticia. Si una proposición contiene un nombre propio que carece de referencia, entonces la proposición ni es verdadera ni es falsa, según Frege. Tal proposición tiene simplemente un sentido, expresa un pensamiento. Para Frege, este sentido no es suficiente, incluso hay de su parte como un menosprecio de la posibilidad de quedarse en el sentido, en el pensamiento, de una proposición, ya que subraya una pérdida en valor del pensamiento cuando no hay significado. El pensamiento no es suficiente, porque de mayor interés para el lógico es el valor de verdad de la proposición. Al considerar esta cuestión de la verdad, Frege distingue netamente entre el terreno artístico y el científico: "Al escuchar una epopeya, por ejemplo, nos cautiva junto a la armonía del lenguaje, el sentido de las proposiciones, las representaciones y los sentidos que nos despiertan. Con la pregunta sobre la verdad vamos a abandonar el terreno del placer artístico y aplicarnos a la observación científica. Por ello nos es también indiferente si el nombre «Ulises» por ejemplo tiene un significado en tanto aceptamos el poema como obra de arte. La aspiración a la verdad es por tanto lo que en todos los casos nos hace avanzar del sentido al significado".⁵

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 37.

Al hablar de verdad, se refiere luego Frege a la verdad que aparece en el juicio porque es precisamente éste el que permite el paso del sentido, del pensamiento, al significado: "...un juicio no consiste sólo en entender un pensamiento, sino en reconocer su verdad".⁶ Frege pasa así del nivel artístico al nivel científico, de lo pensado a lo real. No obstante, al considerar las proposiciones subordinadas, se plantea una vez más el problema del valor de verdad: "...la proposición subordinada tiene como significado un pensamiento y ningún valor de verdad; en cuanto al sentido no es ningún pensamiento sino el sentido de las palabras «el pensamiento, que...»".⁷ Nos parece posible aplicar lo que Frege dice a propósito de las proposiciones subordinadas, de las proposiciones en estilo indirecto, al lenguaje literario. En realidad, se puede decir que el texto literario aparece como una serie de proposiciones subordinadas del tipo: El autor dice que ... Como lo constata Frege, el significado de una subordinada es el pensamiento, y "para la verdad del todo es indiferente que el pensamiento sea verdadero o falso".⁸ Es verdad que el autor dice o ha dicho lo que está en el texto, aunque lo dicho, lo subordinado, sea o no sea verdadero, corresponda o no a la realidad. Que el texto literario aparezca como una proposición subordinada, cuyo significado o referencia es el pensamiento del autor es evidente; sin instancia literaria, instancia productora del que escribe, no hay narración; al estudiar los niveles narrativos de un relato, aparece netamente la noción de subordinación, ya que dentro del mismo relato de ficción pueden darse relatos contados por un personaje que se torna en narrador de ese relato encajado en el primer nivel de narración. Esto sucede en muchas obras literarias, tales como *Canterbury Tales*, *Jacques le fataliste*, etc. Nuestro propósito, al hablar de niveles narrativos, de relatos encajados, es hacer resaltar el aspecto subordinado del relato. En el texto literario, nos encontramos referidos al pensamiento de un autor, de sus personajes; estamos realmente en un "espacio cognoscitivo específico".⁹ No se trata de una referencia extra-lingüística, en el sentido de designarle a un nombre propio un objeto existente; no obstante, se puede, en efecto, hablar de referencia, y por tanto, de verdad, en el mundo ficticio. Veamos cómo esto es posible.

Es preciso distinguir entre objetos de discurso y objetos realmente existentes. Cuando emito una aserción, un enunciado sobre la realidad, como "Mi hermana Carmen está durmiendo", el oyente de este enunciado puede comprobar si es verdadero o falso, si existe un objeto en la realidad, utilizando el vocabulario de Frege, que corresponda a "mi hermana Carmen" y si ella realmente está durmiendo. Es evidente que esta manera de comprobar la verdad o la falsedad de un enunciado no se puede aplicar a la literatura. Cuando digo: "Vinteuil es compositor de sonatas", no existe un objeto en la realidad que corresponda a Vinteuil; no obstante, al decir "En *A la recherche du temps perdu*, Vinteuil es compositor de sonatas", esta aserción se torna verdadera ya

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ *Ibid.*

⁹ ANDREA BONOMI, *Universi di discorso*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 65.

que dentro del universo, del espacio cognoscitivo que es la novela de Proust, se identifica precisamente un compositor de sonatas cuyo nombre es Vinteuil. La verdad del primer enunciado se puede comprobar al ver el referente real, mientras que en el segundo caso no se ve en la realidad, sino que simplemente se lee —hay referencia a un universo lingüístico y no a un referente objetivo, real. Al dar ejemplos muy similares a éstos en su libro *Universi di discorso*, Andrea Bonomi dice: "...la regla pertinente sería en el primer caso: ¡Ve y mira! en cambio en el segundo caso sería ¡Ve y lee!, en el sentido de que en el primer caso estamos dispuestos a considerar verdadero un enunciado sobre la base de un procedimiento efectivo de *descubrimiento* (es decir, realizo una *exploración* genuina), en el segundo caso, únicamente se hace en base a la referencia a un *patrimonio lingüístico* adquirido (por ejemplo, un libro, una tradición oral, etc.) dado una vez por todas y que, cabalmente, me limito a consultar (lo que, dado el caso, constituye una forma extremadamente pobre del explorar)".¹⁰

En el primer caso se trata de un descubrimiento efectivo, de referencia a la realidad, mientras que en el segundo, lo único que podemos hacer es "consultar" el espacio cognoscitivo dado, identificar el nombre propio o la aserción como dada en el espacio lingüístico de la novela. Estamos delante del "problema de la «explorabilidad» de lo real en oposición a la mera «consultabilidad» de un libro".¹¹ Y en realidad nos enfrentamos con el problema de los artefactos, de las construcciones mentales, que no pueden ser medidas al mismo nivel del mundo actual.¹² Cabe entonces proponer que se considere la novela (u otro tipo de texto literario) como un mundo posible, distinguiéndola así del mundo efectivo.

No queremos proponer aquí una teoría verificacionista de la verdad, evocada por lo que dice Bonomi al hablar de comprobar la verdad de una proposición: no se trata de una concepción adecuacionista de la verdad, de constatar simplemente si una proposición coincide o no con un cierto estado de cosas. Frege va mucho más allá de una mera coincidencia entre palabras y cosas, puesto que como ya se ha señalado, la proposición, para Frege, contiene un pensamiento, una información objetiva, que se denomina el sentido. Y un pensamiento puede ser verdadero sólo si hay algo en virtud del cual es verdadero. No obstante, Bonomi hace bien en distinguir objetos de discurso, de objetos en la realidad; una proposición ficticia no corresponde a ningún objeto existente y carece por eso de un valor de verdad. Sin embargo, cuando referimos tal proposición a su contexto, al espacio cognoscitivo que constituye por ejemplo una novela, entonces sí podemos hablar de verdad: decir "En *la recherche du temps perdu*, Vinteuil es un pintor", es falso, porque no corresponde a lo que está en el discurso ficticio, a lo que el autor Marcel Proust había concebido y narrado, a la información objetiva dada. Pero veremos que

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ *Ibid.*, p. 86.

¹² *Ibid.*

la verdad de un mundo imaginario, de un mundo posible, no es igual a la verdad en el mundo actual, real.

Al hablar de mundos imaginarios, Meinong y Peirce los caracterizan como incompletos¹³ (noción que coincide con la concepción fregueana de la proposición ficticia y también de la distinción entre concepto y objeto); esta incompletitud del mundo imaginario se funda en la no-referencialidad, en la no-existencia de un objeto que corresponda a lo dicho. Meinong y Peirce concuerdan con Frege al considerar que los enunciados ficticios no son ni verdaderos ni falsos. Fuera de un contexto, del espacio cognoscitivo que puede ser por ejemplo una novela, cabe suspender la cuestión de verdad en cuanto a proposiciones ficticias, pero una vez subrayado el contexto, ya no se puede esquivar el problema de la verdad.

La noción de incompletitud surge en el artículo "Función y concepto" y también en "Concepto y objeto" de Frege. Una proposición puede dividirse en dos partes: la primera, a la que corresponde el sujeto y, la segunda, el predicado. Según Frege, el sujeto tiene como referencia un objeto real, mientras que la referencia del predicado es un concepto. "La segunda parte es no-saturada, lleva consigo un lugar vacío, y únicamente cuando se llena este lugar por medio de un nombre propio, aparecerá un sentido completo".¹⁴ El predicado (que es un tipo de función, según la terminología fregueana) es incompleto por su carácter no-saturado; como está en necesidad de complemento, sólo hay un sentido incompleto. La referencia del predicado también es incompleta debido igualmente al carácter no-completo del concepto. En las proposiciones de un universo imaginario, siempre según lo delineado por Frege, el sentido será incompleto porque aunque se llene el lugar vacío del predicado (P [x]), nunca en una proposición ficticia corresponderá un nombre propio a un objeto existente. Pero aunque no haya un objeto real que llene el lugar vacío, se puede, no obstante, decir que el predicado tiene como referente un concepto bajo el cual nada cae: "Se puede elegir por ejemplo el decir que si no hubo una tal persona como el Rey Arturo, entonces no hay ningún concepto que sea el referente de «E» se casó con el Rey Arturo»: pero no es evidente que tengamos que decir esto, sino más bien que el predicado tiene como referente un concepto bajo el cual nada cae".¹⁵

II

En la literatura, podemos entonces decir que hay referencia, no de objetos, sino de conceptos, y en rigor de universales. Al leer un texto, las palabras se

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ GOTTLIEB FREGE, "Función y concepto", en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 32.

¹⁵ MICHAEL DUMMETT, *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1973, p. 32.

universalizan en la mente de tal manera que ésta les da “la propiedad irreal de la significación”.¹⁶ A los términos, que son universales *in significando*, corresponden los conceptos formales. Pensamos en lo que significa, por ejemplo, la palabra “hombre” mediante el concepto formal, cuyo carácter es representativo. “Todo concepto formal es..., singular y concreto; no otra cosa que una entidad determinada en la vida mental de un determinado sujeto. Su universalidad no es, pues, entitativa, sino exclusivamente representativa”.¹⁷ En la filosofía de Frege, la *Vorstellung* es precisamente este concepto formal o subjetivo,¹⁸ al cual Frege no le da gran importancia lógica, refiriéndolo más bien al ámbito poético o artístico, en el cual las representaciones que tenemos de un sentido juegan un papel importante. Pero el arte, la literatura, no se queda simplemente en lo subjetivo, hay un sentido del cual parte el artista, el escritor, y que es captado por el lector, por los lectores a través de los años. Este sentido es objetivo, es en realidad un concepto objetivo. Al leer cualquier obra literaria, hay un núcleo fundamental entendido por la gran mayoría de lectores,¹⁹ que es propiamente el sentido de la obra. Lo que varía son las representaciones que nos hacemos de este sentido, que es en realidad la esencia del texto.

Lo objetivo de la literatura está entonces en su sentido, en su contenido informativo. El lenguaje literario no nos refiere a entidades reales, individuales; nunca nos pone delante de un individuo en toda su identidad. Esto está muy claramente visto por Husserl: “...la *individuación* y la *identidad del individuo* ... sólo son posibles en el interior del mundo de la experiencia real sobre el fundamento de la situación atemporal absoluta (...) La experiencia imaginaria no aporta en consecuencia de una manera general ningún objeto individual en sentido propio, sino sólo objetos *cuasi individuales* y una *cuasi-identidad* en el interior de la unidad fija de un mundo imaginario”.²⁰

La experiencia imaginaria es abierta, no-saturada (o no-saturable), desde el punto de vista de la capacidad representativa de la imaginación. Por eso, aunque el sentido sea objetivo, las interpretaciones de un mismo sentido pueden ser múltiples por la variedad de representaciones subjetivas. El carácter abierto del mundo imaginario se contrapone al carácter fijo o estable del mundo real, tal y como lo ve Husserl. Pero esta apertura de la imaginación no lleva necesariamente a un desorden caótico, sin unidad, ya que el entendimiento del autor (en el caso de la literatura) o del crítico impone una unidad para que ese mundo imaginario resulte en un “cuasi-mundo”, en un mundo posible: “En el mundo real nada permanece abierto: es tal como es. El mundo imaginario

¹⁶ ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, t. 1, Rialp, Madrid, 1955, p. 95.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸ IGNACIO ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, D. Reidel, Dordrecht, 1967, p. 68.

¹⁹ Según Angelelli: “Lo objetivo es aquello que puede ser alcanzado por toda mente que piensa”, p. 66.

²⁰ EDMUND HUSSERL, *Expérience et jugement*, P.U.F., París, 1970, p. 207.

«es» y es lo que es gracias a la imaginación que lo imaginó; una imaginación nunca llega a su término; no podría impedir que permaneciese abierta la posibilidad de un desarrollo libre de la imaginación hacia una determinación nueva. Pero, por otra parte, hay, en la esencia de la ligazón que constituye «la unidad» de la imaginación, un conjunto positivo de *limitaciones esenciales* que no deben ser desconocidas. Encuentran su expresión en el hecho de que en la prosecución, aunque sea libre y abierta, de la unidad de la imaginación, es la unidad de un «mundo posible» que se constituye...".²¹

La constitución de un mundo posible a través del lenguaje literario es precisamente lo que Aristóteles subraya como la meta del poeta: éste no debe decir lo que ocurrió sino lo que podría ocurrir; la poesía tiende a presentar verdades generales y no hechos particulares. La relación entre lo posible y la verdad general queda establecida por Aristóteles al distinguir entre el historiador y el poeta: "...la obra del poeta no es tanto narrar las cosas que realmente han sucedido, cuanto contar aquellas cosas que podrían haber sucedido y las cosas que son posibles, según una verosimilitud o una necesidad. En efecto: el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa —se podría haber traducido a verso la obra de Heródoto y no sería menos historia por estar en verso que en prosa—; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podían suceder. Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella; ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia lo particular. Lo genérico, es decir, que un hombre de tal clase hará o dirá, verosímil o necesariamente, tales o cuales cosas".²² La poesía, la literatura, nos presenta efectivamente verdades, no del tipo de las verdades históricas o científicas; a través del lenguaje literario, accedemos a lo posible, a lo verosímil, que está enraizado en la verdad.

El problema de la verdad en la literatura puede entonces plantearse de diversas maneras. El metalenguaje del crítico literario hace referencia a un texto concreto, en el cual la verdad aparece frecuentemente como coherencia, como no-contradicción entre las partes de la obra. El planteamiento de la verdad poética en Aristóteles nos parece especialmente enriquecedor, porque demuestra la grandeza de lo poético, su carácter perenne, ya que la poesía no está atada a lo particular, sino que presenta lo general, lo universal. Por último, querríamos simplemente añadir que la verdad de lo literario, de lo artístico, puede también verse en términos de la *aletheia* heideggeriana, en términos de desvelamiento. Esta verdad no es la que se encuentra en el juicio; es más bien de carácter prejudicativo. Según Heidegger, el hombre vive en en el lenguaje y es precisamente desde este lugar que desvela el mundo: el lenguaje, que es "la casa del ser", desvela la inserción del hombre en el mundo.²³ Los estudios de Heidegger sobre la poesía, particularmente sobre Rilke

²¹ *Ibid.*

²² ARISTÓTELES, *Poética*, 1451 b, Aguilar, Madrid, 1964, p. 87.

²³ MARTÍN HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, París, 1964, p. 27.

y Hölderlin, demuestran que en el arte, en la literatura, se puede efectivamente hablar de verdad como desvelamiento.

Es cierto que la noción de referencia o de verdad de lo literario es apenas considerada en Frege por razones muy obvias. Sin embargo, al distinguir entre sentido, representaciones y referencia (o significado), la filosofía de Frege propone una clave fundamental para abordar el lenguaje literario.

ALICIA RAMOS

LA CIUDAD ANTIGUA Y LA CIUDAD MODERNA

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL FENOMENO JURIDICO

I. — *Introducción*

El presente trabajo tiene como finalidad mostrar uno de los aspectos a nuestro juicio más notables de las diferentes concepciones que acerca de la vida y del mundo en general y del hombre en particular, poseen el pensamiento antiguo y el pensamiento moderno, respectivamente.

Esas diferencias pueden plantearse en el diverso modo de concebir a la *ciudad* en todas las facetas en las cuales la urbe puede ser considerada, ya sea desde el punto de vista puramente espiritual, como en el estrictamente tectónico¹ y las manifestaciones de todo orden que produce el hombre en la ciudad, ya sea que éstas sean de tipo artístico o con fines meramente crematísticos, para citar sólo algunos ejemplos. Ahora bien, la diferencia de concepciones apuntada y sobre todo las comparaciones que podamos realizar a la luz del tema de la ciudad nos indican a todas luces la existencia de una *crisis* en el pensamiento moderno, en relación con el pensamiento antiguo. Dicha crisis se puede ubicar muy fácilmente en la base misma de lo que se ha dado en llamar el "hombre moderno".

Ello así, y como de la ciudad derivan las más importantes instituciones y los más complejos problemas generados por la misma vida societaria del hombre, la crisis a que hicimos referencia abarca indudablemente el Derecho. En efecto, ya desde los romanos nadie discute la ineludible nota de alteridad que posee el fenómeno jurídico, y con ello el necesario carácter social que él mismo posee. La máxima latina atribuida a Hermogeniano *ubi homo, ibi societas, ubi societas, ibi ius*, debería presentarse constantemente ante los juristas, pues ella indica la conveniente referencia antropológica que siempre ha de primar en todo análisis serio del Derecho.

La ciudad y el derecho serán pues el objeto de nuestras comparaciones.

II. — *La ciudad antigua, la naturaleza y lo divino*

Convengamos en establecer que el hombre antiguo, al contrario de lo que pueda suceder con el moderno, estaba sin cesar en presencia de la natu-

¹ Aunque desde ya nos adelantamos a expresar que, bien mirado el problema, toda manifestación arquitectónica es un reflejo de un impulso espiritual.

² FUSTEL DE COULANGES, *La Ciudad Antigua*, Ed. Emece, Colección Obras Universales, Sección II —Ciencias—, pág. 175. La edición citada no posee fecha de impresión.

raleza. Como afirma Fustel de Coulanges, "las costumbres de la vida civilizada no ponían un velo entre ella y él".² Su vida estaba en manos de la naturaleza; esperaba la nube bienhechora de que dependía su cosecha, temía al huracán, que podía destruir el trabajo y la esperanza de todo un año. Sentía a todas horas su debilidad y la fuerza incomparable de cuanto le rodeaba. Experimentaba perpetuamente una mezcla de veneración, de amor y de terror por esta poderosa Naturaleza.³

Es por ello que la idea de lo Divino se encontraba ligada en absoluto a la existencia cotidiana del hombre antiguo. Fundamentalmente aplicó la idea de lo divino a los objetos exteriores que contemplaba, amaba o temía o a los agentes físicos, que eran los dueños de su trajín cotidiano. Lo precedentemente expuesto debía necesariamente refundir en la concepción que se tenía acerca del vínculo que ligaba al hombre con las cosas, como veremos más adelante.

Pero este modo de ser de la vida antigua se plasma a su vez en la idea de la ciudad. En efecto, entre los antiguos la urbe no se formaba a la larga, por la lenta incorporación de hombres y de construcciones. La urbe se fundaba de un solo impulso, entera, en un día.⁴ Y lo que es más importante: la fundación de una ciudad era siempre un acto religioso, algo unido al culto. Incluso la forma en la cual la misma se encontraba parcelada, de acuerdo a los estamentos que la habitaban, trasunta la concepción de que la cuestión de la orientación en general, tanto para el conjunto de una ciudad como para cada edificio en particular, desempeñaba un papel importante en todas las antiguas civilizaciones tradicionales.⁵

Todos estos hechos indican que nos encontramos, fundamentalmente, ante culturas que creen que su modo de ser no debe chocar necesariamente con los límites de lo material, que existe algo trascendente que las anima e impulsa hacia fines espirituales y no tan sólo crematísticos. Ello ha llevado a Guénon a expresar que la civilización moderna aparece en la historia como una verdadera anomalía, pues de todas las que conocemos es la única que se ha desarrollado en un sentido puramente material, la única que no se apoya en un principio de orden superior.⁶

En orden precisamente a esa sed por lo trascendente que dimana de toda la civilización antigua, resulta reveladora la ceremonia, de fuerte acento simbólico, sobre la cual se funda una ciudad. En este sentido, Roma es un buen ejemplo del cual se pueden extraer conclusiones más generales. En efecto, llegado el acto de su fundación, Rómulo comienza ofreciendo un sacrificio que consiste en saltar por sobre la llama sagrada él y cada uno de los futuros habitantes, a fin de que todos se purifiquen en la invocación a los dioses. Concluido ello, Rómulo cava un pequeño hoyo en forma circular y arroja en él un

³ Aut. y ob. cit., págs. 175 y ss.

⁴ Aut. y ob. cit., pág. 191.

⁵ RENÉ GUÉNON, *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, EUDEBA, ed. 1976, pág. 87.

⁶ Conf. GUÉNON, ob. cit., págs. 3 y ss.

trozo de tierra que ha traído del Alba, para posteriormente arrojar cada uno de sus acompañantes un poco de tierra del país de donde proceden.

Ese hoyo se denomina *mundus* y allí se elevará el altar de la ciudad, pues ésa es la tierra de los padres: *terra-patrum*, patria. Mediante esa ficción cada hombre lleva consigo —en el terrón de la tierra—, el sagrado suelo en que sus antepasados estaban enterrados y al que se hallaban ligados sus manes, y alrededor de ese lugar debe erigirse la Urbe. Rómulo traza un surco con un arado que indica el recinto, que será inviolable, así como las murallas, que son también sagradas al punto que sólo pueden ser reparadas con autorización expresa de los pontífices.

De este modo, como indica Fustel de Coulanges, una ciudad no podía perder el recuerdo de la ceremonia santa que había marcado su nacimiento, pues cada año celebraba su aniversario con un sacrificio. Todo ello marcaba características sagradas a la ciudad. Toda ciudad era un santuario; toda ciudad podía llamarse santa. Así, es posible que Tito Livio dijera acerca de Roma: “No hay espacio en esta urbe que no esté impregnado de religión y no esté ocupado por alguna divinidad. Los dioses la habitan”.⁷

III. -- *La ciudad antigua y el espíritu*

Y esta actitud que señalamos en el romano como cualidad viva, es propia de un gran número de pueblos antiguos que sienten realmente a la ciudad como formando parte de su propio ser espiritual. Porque asimismo el fundar —como actitud político-espiritual—, se relaciona estrechamente con el acto agrícola. Incluso pareciera ser, como lo apunta Di Pietro, que el nivel político necesita la existencia del nivel agrícola y por ello... “para el romano, fundar una ciudad es tarea símil a la de echar una semilla en el seno abierto de la tierra, y conservar una ciudad ya fundada es también tarea semejante a la de preservar un campo sembrado, o mantener las parras de una viña”.⁸

Ello así, y como lo demuestra Spengler, nunca ha recibido el sentimiento del ligamen con la tierra, de la adhesión vegetal y cósmica, tan poderosa expresión como en la arquitectura de esas diminutas ciudades primitivas, que casi se reducen a un par de calles en torno a un mercado, un castillo o un santuario. Insistimos: para el hombre tradicional, las ciudades tienen su prototipo divino. No sólo hay un modelo que precede a la arquitectura terrestre, sino que además éste se halla en una región ideal (celeste) de la eternidad. De allí que la

⁷ FUSTEL DE COULANGES, *ob. cit.*, págs. 201 y ss. Con relación a Tito Livio, es conveniente tener en cuenta la obra de JULIO IRAZUSTA, *Tito Livio*, Ed. Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Estudios Políticos, 1951, especialmente págs. 59 y ss.

⁸ ALFREDO DI PIETRO, “Iustissima Tellus”, en *Iustitia*, I, 2, págs. 53 y ss. El autor, al señalar la importancia que poseía el acto de fundar o cuidar las ciudades ya fundadas para el hombre romano, cita un párrafo de *Re Publica* de Cicerón, en donde éste señala que: “neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas” (no hay ninguna cosa en la cual la virtud humana se aproxime más al numen de los dioses que el hecho de fundar ciudades o conservar las ya fundadas).

participación de las culturas urbanas en un modelo arquetípico es lo que les confiere su realidad y validez; con anterioridad a la ciudad, el territorio donde ésta debía levantarse era un "caos". La transformación de "caos" en "cosmos" se produce por efecto del ritual fundacional, en donde a ese "espacio vital" se le confiere una "forma" que lo convierte en real. Evidentemente la realidad se manifiesta, para la mentalidad antigua, como fuerza, eficacia y duración. Por esa circunstancia, lo real por excelencia es lo sagrado; pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Así para Eliade —a quien glosamos en estos párrafos—, los innumerables actos de consagración —de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.— revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser.⁹ Se puede afirmar entonces que el mundo profano en su totalidad, el Cosmos (y, por ende, la ciudad) completamente desacralizado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano.

Si la ciudad, para el hombre tradicional, se encontraba en el medio del *orbis terrarum*, en el *omphalos*, en el ombligo de la tierra, las casas que la pueblan no podrán ser nunca "máquinas de residir", como las definía el célebre arquitecto contemporáneo Le Corbusier. La desacralización de la morada humana y de la ciudad es una consecuencia de la desacralización del cosmos bajo la acción preponderante del pensamiento científico. Si la habitación es una máquina de residir, se podrá cambiar de ella con tanta frecuencia como se cambia uno de traje o de camisa. *El desarraigo es obvio, y ello se debe en última instancia a que se ha perdido aquel sentido prístino, de honda raigambre espiritual* que implicaba la Weltanschauung tradicional: instalarse en un territorio, edificar una morada, exige una decisión vital, tanto para la comunidad entera como para el individuo. Se trata de asumir la creación del "mundo" que se ha escogido para habitar. Cualquiera sea la estructura de una sociedad tradicional, es un hecho que la morada se santifica siempre por la circunstancia de constituir una *imago mundi* y de ser el mundo una creación divina.¹⁰

IV. — La ciudad moderna, la naturaleza y lo divino

En los tiempos primitivos sólo el paisaje domina sobre la mirada del hombre. El paisaje campesino imprimía su forma en el alma del hombre, vibra al compás del alma humana. La sensibilidad del hombre y el rumor de las selvas cantan en un mismo ritmo: el porte, la marcha, el traje, inclusive, se amoldan a los prados y los bosques. La aldea, con sus tejados, pacíficos como suaves colinas, con el humo de la tarde, con sus pozos, sus setos, sus bestias, está toda como sumergida, tendida en el paisaje. La aldea confirma el campo; es una exaltación de la imagen campestre. En cambio, la ciudad posterior desafía al campo. Su silueta contradice las líneas de la naturaleza. La ciudad moderna niega toda naturaleza.¹¹

⁹ MIRCEA ELIADE, *El Mito del Eterno Retorno*, Ed. Alianza/Emecé, 1980, pág. 20.

¹⁰ MIRCEA ELIADE, *Lo Sagrado y Lo Profundo*, Ed. Guadarrama, Barcelona, 1981, págs. 49 y ss.

¹¹ OSWALD SPENGLER, *La Decadencia de Occidente*, t. II, págs. 116/7, Ed. Espasa Calpe, 1966.

Por consiguiente, se rompe en forma definitiva el vínculo primitivo existente entre el hombre y la naturaleza, pues la ciudad moderna, la ciudad como un mundo, la gran urbe, es ella misma naturaleza. Y al serlo de manera artificial, el individuo comienza a partir de entonces a convertirse en la propia medida de las relaciones de las que se nutre en el curso de su existencia. En definitiva, el hombre será la medida de todas las cosas, punto culminante del subjetivismo y el idealismo.

El hombre no desvela la realidad exterior y objetiva que lo envolvía en su existir, y que constituía fundamentalmente una creación a la cual él era ajeno, porque el hombre es el que crea ahora esa misma naturaleza artificial y seca.

Y en las ciudades modernas este hecho se patentiza de una manera continua. Citemos a Spengler: "Los trajes y hasta los rostros armonizan con un fondo de adoquines. Durante el día se desenvuelve por las calles un tránsito de extraños colores y sonidos. De noche brilla una luz nueva que apaga la luz de la luna. Y el pobre aldeano, atónito, de pie sobre el asfalto, hace la más ridícula figura, no comprende nada y nadie lo comprende a él. Sirve a lo sumo para un paso de comedia y para producir el pan que ese mundo urbano necesita".¹²

El artificialismo de la vida moderna se torna cada vez más preocupante si se tiene en cuenta que la civilización actual aspira a multiplicar las necesidades artificiales y siempre creará más necesidades que las que puede satisfacer, pues una vez que se entra por ese camino es muy difícil detenerse, y ni siquiera hay razón para detenerse en un punto determinado.¹³ El coloso pétreo de la ciudad mundial, señaló Spengler, indica el término del ciclo vital de toda gran cultura. El hombre culto, cuya alma plasmó antaño en el campo, cae prisionero de su propia creación —la ciudad— y se convierte entonces en su criatura, en su órgano ejecutor y finalmente en su víctima.

Ello explica asimismo la pérdida en el hombre moderno de la capacidad para comprender y desentrañar el sentido de lo simbólico. Para nuestra mentalidad, por ejemplo, el "símbolo" es una imagen que confiere significado poético a la realidad física. Para el hombre medieval el mundo físico tal y como nosotros lo entendemos *no tiene realidad excepto como símbolo*. Lo precedentemente expuesto también explica al denominado "arte moderno". En efecto, el artista moderno *es libre para crear*, solamente se le pide que sea sincero consigo mismo. Pero el artista medieval se hallaba comprometido con una verdad que trascendía la existencia humana. Los que contemplaban su obra la juzgaban en tanto que imagen de esa verdad, y de allí la tendencia medieval a alabar o condenar una obra de arte en términos de lo absoluto de la experiencia religiosa.¹⁴

¹² OSWALD SPENGLER, *ob. cit.*, pág. 117.

¹³ RENÉ GUÉNON, *La Crisis del Mundo Moderno*, Ed. Huemul, 1966, pág. 144.

¹⁴ OTTO VON SIMSON, *La Catedral Gótica*, Ed. Alianza, Madrid, 1980, págs. 17/8. En dicha obra se relata la experiencia de Enrique I en 1130 cuando tuvo lugar la consagración de la nueva cabecera de la catedral de Canterbury. En esa oportunidad, el mismo rey "juró por la muerte de Dios" su juramento real, que (el templo) era en verdad impresionante".

Por el contrario, al decir de Lewis Mumford, "La arquitectura moderna cristalizó cuando el público se percató de que los antiguos modos de simbolismo ya no hablaban al hombre moderno y que, por el contrario, las nuevas funciones aportadas por la máquina tenían algo especial que decirle. *Por desgracia, en el acto de percatarse de estas nuevas verdades, la función mecánica tendió a absorber la expresión, o bien, en las mentalidades más fanáticas, a suprimir la necesidad de expresión*". El resultado es obvio: la imaginación arquitectónica se ha empobrecido, tanto es así (según Mumford) "que el proyecto para un gran monumento recordatorio, con el cual obtuvo un premio uno de los arquitectos jóvenes más capaces, *consistía simplemente en un gigantesco arco parabólico...*".¹⁵

De suyo, pues, la ciudad moderna ha dado lugar a un tipo especial de aberración, consistente en que el hombre se deshaga de sí mismo merced a la técnica. Con su abuso se pasan por alto los resultados máximos de la existencia humana y el sentido de trascendencia que dimana de ellos: la vida, el amor, la muerte, el arte, la religión, pasan a ser una mera función recordatoria de los antiguos tiempos porque ahora todas estas realizaciones se cumplen a tenor del *ethos* del autómatas.

La gran urbe termina, —por lo expuesto—, aplastando al hombre, mediándolo y cosificándolo. El individuo se deshumaniza por la piedra artificial en tanto que esa piedra ya no simboliza una unión o religión trascendente del hombre con lo Divino. Antigüamente la ciudad era divina pues en ella no tenían más cabida que los Dioses y sus habitantes. "Ya ni siquiera son casas en donde Vesta y Jano, los penates y los lares tengan santuarios; son viviendas que ha creado, no la sangre, sino la finalidad, no el sentimiento sino el espíritu del negocio".¹⁶

Por ello el utilitarismo se transforma en un patrón de conducta, lo único digno de tenerse en cuenta en los tiempos modernos, y es que sólo lo mensurable, lo reductible a la cantidad, da razón de ser a la vida en la actualidad.

La rapidez en la ciudad antigua era desconocida. Esa misma ciudad no aspiraba a extenderse sino a espesarse. Sus calles estrechas —incluso—, imposibilitaban todo tránsito rápido. "La ciudad ha de ser un cuerpo, una masa espesa y redonda, un "soma" en el sentido más riguroso de la palabra".¹⁷ Las ciudades gigantescas del presente —en cambio—, muestran nuestra tendencia al infinito. La rapidez es el signo de los tiempos modernos y ello también evoca aquella máxima que expresa que el peligro de las balas no consiste en el plomo que contienen sino en la velocidad con la cual ellas son lanzadas.

¹⁵ LEWIS MUMFORD, *Arte y Técnica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1961, pág. 80.

¹⁶ OSWALD SPENGLER, *ob. cit.*, t. II, pág. 123.

¹⁶ OSWALD SPENGLER, *ob. cit.*, t. II, pág. 123.

¹⁷ OSWALD SPENGLER, *ob. cit.*, t. II, pág. 124.

V. — *La ciudad moderna y el espíritu.*

Este estrépito inverosímil revierte a la ciudad moderna, como es claro, por obra exclusiva del accionar humano. Ello se llega a demostrar aun en los detalles más comunes de la vida cotidiana. Veamos, por ejemplo, la rapidez con la cual son lanzadas al mercado algunos géneros novelísticos de las comúnmente denominados “best sellers”, obras que carecen por completo de aquel valor esencial para el artista que es la belleza, y donde se dan la mano con un desparpajo sin precedentes —combinación infalible— el sexo, el poder (representado generalmente por la violencia) y el dinero. Algunas editoriales de nuestro medio publican cuatro o cinco de esos libros por mes. ¿Qué valor estético pueden tener estas novelas? Porque convengamos en afirmar que nuestra época no se caracteriza precisamente por una elevada producción intelectual. Es que la misma ciudad moderna ha perdido incluso la devoción por lo artesanal. Hace poco leíamos un reportaje efectuado a un impresor, verdadero artesano, que empleaba más de un año para acabar (imprimir) una obra.¹⁸

De consiguiente, la automatización es una consecuencia de la racionalización creciente de la vida humana. En definitiva, la ciudad propende a esa tendencia racionalizante, que desvincula al hombre con lo más profundo de sí, con la actividad contemplativa, con la *meditatio mortis*, aquella actitud que lleva al individuo a reflexionar sobre su destino y su fin último. En el plano del llamado “humanismo”, el hombre limitará sus posibilidades de conocimiento al que le proporciona la Razón. Como lo destacó Marechal, ante ello soslayará primero y negará después como posible todo “saber por la Revelación” y por las facultades trascendentes que integran el *compositum* humano y que se “retraen” si no se las ejercita.¹⁹

En el plano del arte —como ya lo expresamos— el artífice olvidó sus mayores posibilidades en las fuentes antiguas de su inspiración. Pero es que en la ciudad moderna —por consecuencia de su ritmo y de su tiempo—, ya casi no existen verdaderos artífices o artesanos. “El arte perdió su esencia metafísica y heroica, para circunscribirse a cierta “subjetividad” que excluyó los valores “universales” en favor de los tonos “individuales”... “El arte, desechando la pasión y la sentimentalidad humanas, se deshumaniza. Y lo que es más grave: el arte concluirá por intentar la eliminación del propio artífice. “Y es lo que ahora busca, en su afán de substituir la actividad inteligente del artista por el trabajo de la casualidad o de una máquina”.²⁰ El arte joven, al decir de Ortega y Gasset, ha devenido “intrascendente”.²¹

¹⁸ Diario “La Nación” —Sección Literaria—, ejemplar del 11-3-79, reportaje realizado a Raúl Veróni.

¹⁹ LEOPOLDO MARECHAL, “Autopsia de Creso”, en *Cuaderno de Navegación*, Ed. Sudamericana —Colección Perspectivas—, 1966, pág. 57.

²⁰ Aut. y ob. cit., pág. 84.

²¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La Deshumanización del Arte*, Obras Completas, t. III, Ed. Revista de Occidente, 1966, pág. 383. El pensador español expresa que una vez escrita dicha frase sobre la intrascendencia del arte, “se espantó de ella”.

Concluyendo con nuestra digresión: al arte moderno le viene a suceder lo que al hombre moderno. La rapidez de la ciudad coarta su posibilidad práctica y humana, porque en definitiva la urbe se alza contra ellos y los penetra en las reglas de su propio juego. Así, el enriquecimiento del hombre moderno con nuevas posibilidades vitales, imprime a su vida un ritmo apresurado; y éste, a su vez, es causa de que el hombre no puede acoger el mundo en el santuario de su interioridad, ni vivirlo desde lo profundo de la intimidad.

Vivimos en la época del "señorito satisfecho", como expresa Ortega. La sobra de medios que está obligado a manejar el hombre moderno, no le deja vivir su propio y personal destino, atrofia su vida. Pues toda vida es lucha, el esfuerzo por ser sí misma. Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son, precisamente, lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades. De consiguiente, un mundo sobrado de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana.²²

La técnica primitiva del artesano hacía posible que cada uno crease su producto íntegramente, en todas sus partes, como un todo; su relación con el trabajo como su relación humana con sus compañeros y clientes era sobre todo una relación personal. Pero nuevamente se hace presente la ordenación racionalista de la gran urbe, que conlleva la de la misma existencia humana, y como consecuencia de ello el artesano se convierte en obrero de fábrica y el comerciante deja el puesto al burócrata u oficinista; con ello pierde el trabajo su carácter personal, esto es, su carácter de algo único, incanjeable, individual, que constituye una de las características esenciales de la personalidad. Tanto para el obrero de una fábrica como para el especialista científico, el trabajo deja de ser expresión de la personalidad, deja de ser autorrealización para quedar reducido a contribución parcial especializada y necesaria si se quiere seguir viviendo en la complicada organización de la vida moderna.

Ello así, la consecuencia inmediata de esto es la desaparición de la alegría del trabajo: se ha llegado a un divorcio entre el alma del hombre y su profesión; la actividad profesional se ha desespiritualizado y mecanizado. Como lo sostiene Lersch, nos encontramos ante una nueva pérdida que supone para el hombre moderno la despoetización del mundo, la desinteriorización del hombre y la desaparición del contacto inmediato con la vida, y esa nueva pérdida es la de la unidad interior.²³

Básicamente, la vida de las grandes ciudades hace perder al hombre moderno el contacto directo con la vida misma. Esto tiene plena y primordial vigencia en lo que se refiere al habitante de las urbes modernas, verdaderos almacenes —según frase de Lersch—, donde se encuentra acumulado cuanto ha creado el hombre al dictado de la organización racionalista. El habitante de las grandes urbes no vive ya en el contacto inmediato con la vida que nace y

²² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La Rebelión de las Masas*, Obras Completas, t. IV, Ed. Revista de Occidente, 1966, págs. 208 y ss.

²³ PHILIPP LERSCH, *El hombre en la Actualidad*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pág. 60.

crece sino que se mueve inmerso casi exclusivamente en un ámbito de productos y artefactos técnicos. Su pie ya no holla el suelo de la tierra vivífica sino el producto técnico del asfalto o del pavimento hecho de adoquines. No contempla ya la naturaleza verde y palpitante, sino las grises moles de piedra de los rascacielos contruidos por la mano de hombre. Por todas partes la rodean la piedra y el acero, materiales inertes de un mundo tecnificado.

Así como la gran ciudad rompe toda la vinculación del alma con la naturaleza, con sus imágenes y seres primitivos, las relaciones vitales entre el hombre y la tierra, el sentir con ella y vibrar al unísono de su vida, la solidaridad en suma, con todo lo que le rodea, todo ha quedado roto con la interposición de un mundo técnico, creado por el hombre para utilizarlo en el logro de sus fines en un mundo artificial para el que la expresión de "madre tierra" ha perdido su misterioso sentido vivificador.²⁴

VI. — *Algunas facetas de la crisis*

En suma, podemos afirmar que entre el abanico de motivos que intervienen en la crisis actual, uno de los principales parece ser la ausencia de un sistema de convicciones básicas sobre las cosas y sobre el hombre, su papel y destino en este mundo sublunar y lo que es más grave, cuando podemos afirmar que existen en cierta medida "convicciones" o "creencias", nos damos cuenta que las mismas han sido nefastas por el análisis erróneo de la realidad que las mismas conllevan. Todo ello, *debido a un intento oscuro y sutil, cual es el de reemplazar en su totalidad la cosmovisión del hombre antiguo y, principalmente, la generada a partir del mundo medieval.*

Razones ideológicas y políticas, cuya sospechosa finalidad excede los límites de este estudio, han tenido mucho que ver en esta tentativa de transformación. De allí, fundamentalmente, la renuncia a los criterios tradicionales, el reclamo a la razón, el prestigio de la matemática como método, inspiran la mente moderna. Ello da como resultado cierto un racionalismo de signo creciente, una interpretación mecánica de la realidad física y una elaboración del contenido del derecho natural a fin de *convertirse en eficaz instrumento para la pronta acción política.*²⁵ Todo ello es el eficaz piso de marcha para el nacimiento de dos actitudes típicas de la urbe moderna: el individualismo y el positivismo.

Una de las síntesis parciales más adecuadas que pueden realizarse del positivismo, es la convicción en el progreso concebido como incremento de la aclaración racional, como intensificación ilimitada del poderío humano sobre las cosas mediante el saber cierto.²⁶ El hombre moderno, pues, habitante de

²⁴ Aut. y ob. cit., pág. 56.

²⁵ FRANCISCO ROMERO, "El Positivismo y la Crisis", en *Realidad*, año 1, mayo-abril 1947, vol. 1, pág. 173.

²⁶ FRANCISCO ROMERO, art. cit., pág. 174. Por ello las dos principales ideologías de que se nutre el positivismo son el materialismo histórico, por un lado, que se constituye en una

la ciudad pétrea, mira confiado hacia el porvenir pero sin darse cuenta que sus pretendidos logros no hacen más que crear una dependencia ciega en su propia perfectibilidad, en el futuro.

Por ello la misma adopción de la tesis positivista según la cual sólo es posible el conocimiento de la verdad en la esfera de la realidad perceptible por los sentidos, vale decir, respecto de hechos susceptibles de ser comprobados o *verificados* por los sentidos, y consecuentemente toda afirmación sobre una realidad metafísica o sobre valores no puede ser ni verdadera ni falsa y por lo tanto carece de sentido, es falsa, pues es un hecho que el hombre se ve precisado en su vida personal y social a admitir un sistema de valores. Además el propio criterio de verdad del positivismo descansa en una *creencia*. Este singular "fideísmo" ha sido señalado por Messner quien expresa que, de acuerdo con sus presupuestos, el principio de verificación mismo del positivismo no puede ser verificado empíricamente, constituyendo, por lo tanto, una afirmación metafísica que pone en discusión a todo el sistema.²⁷

En cuanto al individualismo egoísta, ha sufrido una evolución histórica, una traslación de una actitud filosófica surgida hacia fines de la Edad Media, que lo tuvo como causa (nominalismo) para pasar luego a ser un fundamento político del racionalismo, cuando es concebido como tal por Hobbes quien al describir el utópico "estado de naturaleza", anterior al "estado de sociedad", realiza una construcción pesimista del hombre (*homo homini lupus*) la cual sólo podrá ser superada mediante lo que Rousseau denominará más tarde el "Contrato Social". En fin, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 se sostiene sobre los tres pilares "míticos" que van a fundamentar a partir de ese momento a la mentalidad moderna: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Derechos individuales todos ellos, sustentados por una vaga "voluntad general" llamada desde entonces "Ley" con mayúscula, pero que no deja de ser un producto de la razón humana.

Por cierto que la organización de la ciudad moderna hace jaquear cada vez más el concepto de libertad económica. ¿Cómo es posible hablar de ella con el capital organizado en trusts, con la férrea disciplina de los sindicatos? Asimismo, la verdad es desfigurada sistemáticamente por la propaganda y el slogan y así es como hoy en día son cada vez más fuertes las excitaciones que vienen desde afuera para motivar al consumidor a la adquisición de algún producto. La "manipulación" es también una forma de persuasión, y se constituye en una de las tantas facetas del habitante de las grandes urbes: la heterodirección.

reducción sociológica de las teorías hegelianas y el evolucionismo propugnado por Darwin, que reconoce su "ley" en el devenir, como dogma esencial de su trasfondo al mito del Progreso. Sobre este último aspecto del positivismo, v. ENRIQUE DÍAZ ARAUJO, *El Evolucionismo*, ed. Mikael, 1981, pág. 15. No debe olvidarse asimismo al liberalismo, doctrina que también propugna una fe inquebrantable en la libertad a secas (libertad sin contenido) y en el progreso del hombre solo frente a la sociedad que lo rodea, fenómeno individualista típico de las grandes urbes.

²⁷ JOHANNES MESSNER, *Ética Social, Política y Económica a la Luz del Derecho Natural*, Ed. Rialp, Madrid, 1967, pág. 24.

Por el contrario, en la ciudad antigua el hombre, el individuo se hacía *ciudadano*. Ciudadano de todo, como afirma Sepich: de la religión, de la moral, del derecho, de la filosofía, de las artes, de la vida cultural, de la norma de vida física y espiritual.²⁸ En este orden de conductas, lo Divino representado por la religión misma ocupaba un lugar preponderante en la ciudad y no en vano por ello, a partir del siglo VI, la palabra *civitas* adquiere el sentido especial de ciudad episcopal, de centro diocesano.²⁹ En la urbe moderna queda muy poco de la vivencia de la Divinidad. De Reyna ha podido ver en forma muy clara este problema: "La apostasía, no sólo del dogma sino del momento existencial de la religión, las grandes migraciones forzadas o espontáneas a que asistimos, el abandono del campo por la ciudad y la invasión de aquél por ésta, nos indican que el hombre, suspendido entre cielo y tierra, ha roto sus amarras con entrambos, se ha desentendido de los focos extrahumanos que determinan su humanidad. Dios y tierra pierden su sentido; y *cultura*, al fin y al cabo, arranca de *cultivar* (el suelo) y culmina en el *culto* (del Altísimo)".³⁰

En definitiva, la ciudad antigua comportaba —por su modo de ser peculiar— la práctica del ocio intelectual. Ese *otium divinum* hace posible que el hombre detenga su marcha en la contemplación y el asombro y así de esa manera amar ese saber "inútil" que es la filosofía. No en vano los marxistas dicen que el ocio es un lujo, función de reaccionarios y por lo tanto ofrecen como contrapartida el mundo totalitario del trabajo. Quien filosofa, piensa, y quien piensa hace un buen uso de su libertad. Pero es que la ciudad moderna no permite "pasatiempos" improductivos con los cuales el individuo pueda recogerse en el mundo de su interioridad: la gran urbe ha disuelto la interioridad pues precisamente la "heterodirección" de la que habláramos más arriba hace que al hombre se le de todo "hecho"; por lo tanto no es necesario meditar. La distracción, el deporte como fin, el olvido de las disciplinas serias y de la Religión, todo ello nos aleja de nuestra intimidad, hace que uno huya de sí, decaiga.³¹

VII. — Consecuencias en el ámbito jurídico

Fácil resulta señalar las consecuencias que se pueden plantear —y de hecho se plantean— en el ámbito jurídico. Algunos de dichos resultados revierten, por ejemplo, en los denominados "derechos reales" o en el derecho de propiedad pues es en ellos en donde se pueden indicar más concretamente las diferencias entre la noción de derecho sustentada por la ciudad antigua y la elaborada a partir de la ciudad moderna. Veamos por ejemplo la noción jurídica de "cosa". En el derecho civil, las "cosas" están definidas con un criterio cuantitativo y puramente material (objetos *materiales* susceptibles de tener un *valor*). Incluso, para la mentalidad extrema liberal-racionalista, era inherente a la propiedad el

²⁸ JUAN R. SEPICH, "Los Padres de Occidente (Significado Cultural de la Patrística)", en *Sapientia*, año 1, núm. 3, 3er. trimestre, 1947, pág. 49.

²⁹ HENRI PIRENNE, *Las Ciudades de la Edad Media*, Ed. Alianza, Madrid, 1980, pág. 13.

³⁰ ALBERTO WAGNER DE REYNA, "Fin de Era", en *Realidad*, vol. 1, marzo-abril, 1947, pág. 238.

³¹ *Ibid.*, p. 239.

derecho no sólo de poseer la cosa, sino de usarla y gozarla *según la voluntad del propietario, pudiendo desnaturalizarla, degradarla e incluso destruirla* (art. 2513, en su antigua redacción, del Código Civil). En definitiva, el legislador ha tenido en cuenta al establecer la categoría de “cosas”, que las mismas tengan un contenido económico y puramente material.

Quizás la más grave consecuencia de todas las que hemos analizado, la constituya el hecho de la rotura del vínculo existente entre el hombre y la naturaleza. Esta ligadura, rota fundamentalmente por la tendencia racionalista y subjetiva del individuo, trae aparejados resultados anómalos en el campo jurídico. En efecto, el derecho, en el sistema de los autores clásicos debe ser extraído de la naturaleza, pero de ningún modo de la razón humana. Vale decir que lo desechable es que la razón cree por sí y ante sí un orden arbitrario. Villey ha sido claro al comentar que en el lenguaje de Aristóteles y en el de Santo Tomás, e incluso en la mayor parte de los juristas hasta el siglo XVI, el término “derecho” revestía un sentido enteramente diverso que el que tiene para los positivistas modernos. Significaba esta noción sutil y adjetiva: lo justo, el *to dikaion*, el *id quod justum est*. Vale decir, que no se trata de normas expresas, puestas, hechas una vez para siempre, como en el caso de la ley, sino un valor a perseguir incansablemente, la solución justa que busca el jurista o el juez para resolver el problema jurídico concreto que se presenta en cada caso particular. Esta solución es mutable y así debe ser si ella es el resultado de la naturaleza de las cosas cambiantes.³²

De esta forma, la palabra “naturaleza” tiene noción de fin, posee contenido teleológico. Como el fin de cada ser puede genéricamente adscribirse a su perfección, entonces resulta natural a un sujeto lo que sirve a su perfeccionamiento; la tesis misma lleva a Santo Tomás a comentar a Aristóteles diciendo “llamamos naturaleza de cada cosa a lo que le conviene cuando su generación es perfecta” (*In Polit.*, Lib. I, lect. 1). Trasladando estas ideas al campo del derecho, se llamará *natural* no a toda norma de vida, y tanto menos a todo hecho cumplido, sino solo a aquellas manifestaciones jurídicas en las que divisamos un medio capaz de impulsar al *hombre* por los caminos de su perfeccionamiento.³³ El hombre es aquí considerado pues, en su completa integridad como “compositum”, pero no solamente él es susceptible de la adjetivación “natural”: las instituciones en las que vive, la ciudad, los grupos familiares, las relaciones inter-humanas. En suma, la palabra “cosa” debe ser entendida en el lenguaje de los clásicos, en el sentido más amplio.³⁴

VIII. — Los derechos subjetivos

Es en la sociedad de la “opulencia” de las grandes ciudades modernas donde se ha conseguido elevar a una categoría sin precedentes una nueva categoría

³² MICHEL VILLEY, *Método, Fuentes y Lenguaje Jurídicos*, Gheri Editor, t. IV, 1978, pág. 48.

³³ GIUSEPPE GRANERIS, *Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho*, EUDEBA, 1973, pág. 86.

³⁴ MICHEL VILLEY, *ob. cit.*, págs. 49 y ss.

de “derechos” denominados ahora “subjetivos”. Si el derecho, para los filósofos pertenecientes a la escuela del derecho natural clásico era simplemente la “*ipsa res iusta*” es porque se posee un concepto teleológico de la naturaleza, y una noción de orden dada a partir de la observación directa del cuerpo social. De consiguiente, la ciencia del derecho no podrá fundarse sobre la “naturaleza” del hombre individualmente considerado y del cual deriva su poder jurídico para dar, hacer o no hacer algo.

El concepto de derecho tal como fuera elaborado por el iusnaturalismo clásico posee fuentes enteramente objetivas y no puede designar nunca —tal como lo hacen las modernas doctrinas de los derechos subjetivos—, el poder mismo del individuo; porque el poder —volviendo a citar a Villey—, no es pensado sino en función del individuo, mientras que el Derecho es relación supra, inter-individual: mi *dikaion*, dice Aristóteles, es el bien del otro; porque el poder es para el jurista un dato de hecho, previo, indiscutible, una noción prejurídica; porque el poder es, por el contrario, *lo que el derecho limita y que jamás el Derecho consagra en lo que comporta de ilimitado*.³⁵ Se puede apreciar pues la diferencia entre los diversos modos de pensamiento que nos ocupan. Mientras para los modernos se llama derecho al poder mismo, a la cualidad del sujeto, al dominium que éste tiene sobre las cosas, para los juristas clásicos se reserva el cuño de lo jurídico al objeto una vez limitado, sobre el cual debe caer ese derecho.

Existe asimismo otra falencia, y es la que tiene que ver con el carácter de lo “ilimitado” que el mismo concepto de derecho subjetivo como “poder” encierra, y es que en definitiva *a cada derecho le corresponde un deber correlativo*. Si cada hombre poseyera un haz de poderes ilimitados, no cabría hablar pues de vida en sociedad, y menos aún, de vida moral.

En fin, nuevamente nos debemos situar en el amor a lo concreto que es típico de la mentalidad jurídica tradicional. En un agudo estudio sobre el tema, Vallet de Goytisolo habla del sentido realista del derecho tradicional contrapuesto al idealismo y al legalismo del “derecho de masas”. La justicia debe estar siempre ligada a lo concreto, al ser de las cosas, rechazando la sumisión empedernida a las reglas fijas, a los principios abstractos, a las soluciones fijadas de antemano que se aparten de la verdad concreta, glosa el maestro español citando a su vez a Di Pietro. En otras palabras: “La racionalidad, apreciada no de modo ideal, in abstracto, sino en el orden de las cosas y en su aplicación a cada caso concreto era lo que determinaba la solución. Esta podía llegar sea directamente del texto de la ley o de la costumbre; o bien, indirectamente, a través de los razonamientos, en los que se usaba de la confrontación y la ponderación de opiniones, más que de la deducción silogística”.³⁶

Los modos de interpretar el derecho en el mundo antiguo eran pues de tipo generalmente inductivo, y ello por la necesaria apreciación de las circunstancias

³⁵ MICHEL VILLEY, *Estudios en torno a la noción de Derecho Subjetivo*, Ed. Universitaria de Valparaíso, Chile, 1976, págs. 160 y s..

³⁶ JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de Masas y Derecho*, Ed. Taurus, Madrid, 1969, págs. 245 y ss.

y características concretas de cada caso particular. Precisamente la tendencia opuesta coincide históricamente con la aparición de los grandes cuerpos legislativos contruidos por la razón con la pretensión de encontrar en ellos todas las soluciones posibles: por consiguiente, podemos concluir que el habitante de la ciudad antigua *ama a la prudencia*, que es la que le permite discernir en el cúmulo de posibilidades alternativas la más apropiada y justa para la solución del caso que se le plantea; el habitante de la ciudad moderna *confía ciegamente en la razón* excluyendo todas las demás facultades cognoscitivas. El fideísmo del mundo moderno es pues evidente a poco que analicemos sus peculiares modos de ser.

Es por ello que el genio jurídico moderno introduce datos negativos, al romper con el empirismo prudente del derecho antiguo y medieval, pues recusa el método de atención constante a lo "dado" experimental, tal como lo recomendaban las doctrinas de Aristóteles y Santo Tomás; pero viola la naturaleza y diseña autoritariamente —al decir de Villey—, "los grandes jardines a la francesa", los sistemas puramente deductivos, deducciones sin más de axiomas racionales, en suma pretensión lógica de alguien como Hobbes para quien el derecho es obra humana y construcción artificial de nuestra razón.³⁷ En otras palabras: la observación constante de la naturaleza de las cosas, las cosas que nos rodean, esos datos objetivos que se encuentran fuera de nosotros mismos, toda aquella contemplación y meditación sobre la realidad exterior y a partir de ella sobre nuestro orden interior, que era propia del hombre antiguo, se ha desvanecido por obra del hombre de la ciudad moderna y "tentacular", para quien no solo la rapidez es la meta esencial de sus "negocios" sino que el mismo uso inadecuado y desorbitado de su libertad lo lleva a mirar con una óptica racionalista hasta la misma esencia de lo jurídico.

Asimismo, una de las consecuencias más peligrosas que se siguen en el campo del derecho y en el ámbito propio de la ciudad moderna es el relativo a la excesiva celeridad de la vida cotidiana. Ello pone en tela de juicio un valor importante del orden jurídico tal como la *seguridad*, fin del derecho que se sustenta en la protección patrimonial *del acreedor y del deudor* pues como todo valor, es bilateral. Un modo exclusivamente positivista de pensar el Derecho solo daría seguridad al patrimonio del derechohabiente o acreedor. Al deudor, en tanto, le queda un consuelo paradójico: la seguridad de su propia inseguridad.³⁸ Ahora bien, esta sensación de inseguridad que experimenta el habitante de la urbe moderna, de la ciudad como un mundo, parte de circunstancias muy concretas que se enraizan en el mismo concepto del derecho positivo moderno. Fue Carbonnier el que analizara con mayor detenimiento dicha situación: "Mientras que entre nosotros, la total laicización del pensamiento jurídico y la imitación de las ciencias positivas han hecho abandonar la idea de que existan en alguna parte principios inmutables, *de manera que el hombre* está desesperada-

³⁷ MICHEL VILLEY, *Los Fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural*, Ghersi Ed., t. II, 1978, pág. 53.

³⁸ El que el deudor posea "la seguridad de su propia inseguridad" es una ajustada frase que sacamos de CARLOS COSSIO, *La Teoría de la Imprevisión*, Ed. Abeledo-Perrot, 1961, Colección Monografías Jurídicas, pág. 38.

mente más solo que lo que jamás haya estado, en medio de las incertidumbres del derecho positivo".³⁹ Estas incertidumbres tienen como causa a la misma organización estatal moderna, y como vehículo los derechos subjetivos de los que ya hemos hablado; pongamos tan solo dos ejemplos: la remanida "seguridad en los negocios", que no es tal a poco que se vea la *inseguridad monetaria*, que corroe la base de todo el derecho patrimonial, o la decadencia de la denominada "seguridad personal", causada por dos factores. El primero es que el derecho penal, que debería ser una fuente de certeza y una clara definición (por vía negativa) de la libertad de los individuos, ha dejado de desempeñar ese papel e interpreta ahora el inverso. Sus prohibiciones son demasiado imprecisas y, lo que es más todavía, están concebidas en términos de tendencias. Por ejemplo: son punibles todos los hechos de tal *naturaleza* que lesionen o que exista el *riesgo* de que lesionen tal o cual valor. La suspicacia, forma jurídica de la inquietud, ha reencontrado así una función dentro del derecho penal de hoy.⁴⁰ El otro síntoma es el incremento de las funciones de la policía en las ciudades modernas. "La introducción en el derecho de una organización que tiene el secreto como resorte esencial no puede hacer otra cosa que contribuir a que la atmósfera sea más pesada".⁴¹

Se pueden, en suma, encontrar muchísimas huellas de las transformaciones que ha debido soportar el Derecho como consecuencia del modo de vida propio de la ciudad moderna. Algunas de ellas son curiosas, dignas de estudios particulares, como la que se produce con la nueva "sociología" de la compraventa inmobiliaria, en donde a consecuencia de la depreciación monetaria los vendedores tienen siempre la impresión de que podrían haber vendido más caro, o lo que Carbonnier denomina "cosalidad", es decir, la tendencia de la vida moderna a desembarazarnos de las cosas que la técnica crea en forma creciente (y por ello evacuar esas mismas cosas vendiéndolas y comprándolas) o más simplemente la seducción producida por la moderna publicidad la que, por medio de sutiles parámetros psicológicos hace prácticamente "adherir" a los individuos a celebrar un determinado contrato. Otras exceden los límites del presente, pero no por ello debemos dejar de nombrarlas, como la atracción que genera la ciudad macrocósmica que produce consecuentemente el fenómeno de la despoblación del campo, y con él el fenómeno de la aglomeración de las masas en la urbe. Este abanico de situaciones sociales hace nacer, en fin, el problema de los arrendamientos urbanos, la construcción de viviendas económicas y sobre todo un tipo de mal novedoso y grave: la especulación del suelo.

Esta manera de "pensar" y "vivir" la realidad resulta —tal como lo hemos visto—, precisamente contraria al modo como se comprende al mundo en la mentalidad del hombre habitante de la ciudad antigua, de allí que sean esencialmente diversas las respectivas cosmovisiones de lo jurídico. Del recinto santo de la ciudad, en donde las cosas eran sagradas, pasamos ahora a la pasmosa exterioridad de la gran urbe, en donde las cosas son tan exteriores a sí mismas

³⁹ JEAN CARBONNIER, *Derecho Flexible*, Ed. Tecnos, Madrid, 1974, pág. 148.

⁴⁰ Aut. y ob. cit., págs. 151-2.

⁴¹ *Ibid.*, págs. 151-2.

que, como expresaba el personaje de la novela "La Naranja Mecánica", de Anthony Burgess, ya no hay lugar para la piedad o la misericordia. La ciudad moderna hadesterrado todos los valores tradicionales y ha creado —por su propia estructura—, formas jurídicas de neta estirpe caínica, que bien pueden denominarse perversas.

En el pasaje de la ciudad antigua, definida por la maestría de Salinas como "Capital de los ocios, rodeada / de espumas fronterizas. . . Su riqueza es la luz, la sin moneda, / la que nunca termina, / la que después de darse un día entero / amanece más rica" a la ciudad moderna, también caracterizada por el prestigioso poeta como un lugar en donde: "El tiempo ya no es tiempo, el tiempo es oro, / florecen compañías / para vender a plazos los veranos, / las horas y los días. / Luchan las cantidades con los pájaros, / los nombres con las cifras. . .", un sitio en el que "Los maniqués su lección ofrecen, / moral desde vitrinas: / ni sufrir ni gozar, ni bien ni mal, / perfección de la línea", en esa ciudad moderna en la que "...banqueros puritanos / las escrituras firman / para comprar al río los reflejos / del cielo que está arriba", en ese tránsito de una cosmovisión tradicional a ésta, materialista y enteramente mecanizada, *el hombre ha perdido*.

La solución pues consiste en fundar de inmediato, sobre el modelo de la antigua, una nueva ciudad. Una ciudad cuyos pilares sean la caridad y la justicia, vale decir, el amor, el don que consiste en dar sin exigir nada a cambio, y el re-conocimiento de la existencia del prójimo y con ello, el reconocimiento de su derecho. Una ciudad fundada en Dios y, por consiguiente, *una ciudad en donde el hombre gane*. Aquella ciudad "que tú has ido pensando en tus profundos, / la que sale a tu orilla, / ola tras ola, espuma tras espuma / y se entra por los ojos toda luz, / y ya nunca se olvida".⁴²

JORGE GUILLERMO PORTELA

⁴² PEDRO SALINAS, su excelente poema titulado "Variación XII" (Civitas Dei) en *Poesías Completas*, Ed. Barral, Barcelona, 1975, págs. 640 y ss.

NOTAS Y COMENTARIOS

MAX SCHELER: ÉTICA Y METAFÍSICA *

Cuando se escribe sobre un autor vigoroso e intuitivo, se suelen encontrar no pocas dificultades para ajustarse equilibradamente a su pensamiento. Cuando, además, se analiza particularmente una obra de ese autor, se corre el peligro de perder de vista la totalidad de su producción especulativa. Seguir con fidelidad los textos, dar elementos para formular un juicio adecuado, verter consideraciones claras: otros tantos problemas de difícil solución.

El presente libro que Octavio N. Derisi publica en la Colección Crítica Filosófica, soluciona con singular oficio estas dificultades y constiuye una valiosa aportación a la comprensión de un autor de la importancia de Max Scheler, a través del análisis de una de sus obras capitales: "El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores". Escribió Scheler esta obra en el período comprendido entre 1916 y 1923, y al que también pertenecen "La revolución de los valores", "Lo eterno en el hombre", y "Esencia y formas de la simpatía".

El estudio de Derisi consta de una introducción y de tres partes: una de exposición del escrito scheleriano, la segunda de crítica y la tercera, más breve pero vigorosa, recoge los aciertos de la Ética de Scheler y los transporta a una elaboración metafísica que justifica aquellos asertos del filósofo alemán.

I. LA ÉTICA DE MAX SCHELER

1. *Situación histórica*

La ética scheleriana tiene una importante vertiente crítica, y su pensamiento adquiere dimensiones más precisas cuando se analizan las doctrinas de sus interlocutores.

La fuerte tradición de la filosofía de la inmanencia que llega hasta nuestro siglo y penetra en él bajo pluralidad de aspectos, se ha caracterizado, entre otras cosas, por la negación de la causalidad del objeto en el acto de conocimiento. Tal negación es fruto, asimismo, de la ausencia de una verdadera consideración metafísica de la realidad que lleve a reconocer la primacía del ser trascendente, en relación con la actividad cognoscitiva y ética del hombre.

* OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Max Scheler: Ética material de los valores*, col. Crítica Filosófica, Nº 28, EMESA, Madrid, 1979, 214 pp.

De tales negaciones se pueden derivar dos afirmaciones; una, la que considera al objeto de conocimiento como el solo aparecer fenoménico, sin unidad y desmembrado, reducido a su manifestación sensible; la otra, acepta que la cosa es lo que aparece sensiblemente, pero postula que lo objetivo en cuanto tal es una instancia constitutiva por parte del sujeto. Así, Hume y Kant, como principales expositores de estas tesis, cierran una época y, a la vez, inauguran otra en la que "los objetos no son sino actos puramente subjetivos, puras representaciones; y el mismo sujeto no es sino un conjunto de actos, destituidos de ser y de unidad. No aprehendemos ni el mundo ni el yo, ni mucho menos a Dios" (p. 29). La filosofía entonces, explica la actividad del sujeto pensante, y nada más; porque no tiene delante de sí ni al mundo ni al alma ni a Dios.

La aparición de Edmund Husserl señala una quiebra incipiente en esta línea, o, por lo menos, un intento importante de sobreponerse a este modo de pensar. Y así como la tarea de Husserl apunta a la recuperación de la objetividad trascendente y la afirmación de la irreductibilidad del objeto al acto de conocer, a través del desarrollo de la teoría de la intencionalidad, Scheler, por su parte, realiza un planteamiento similar en el terreno de la ética a través de la intencionalidad del sentimiento. Ante el formalismo ético kantiano, Scheler aunque "se coloca en una esfera puramente fenomenológica y no metafísica, afirma resueltamente el carácter trascendente de los valores objetivos y personales" (p. 36).

La afirmación kantiana de que la inteligencia no capta la cosa exterior a la misma inteligencia, sino que es el entendimiento en su función constitutiva el que hace aparecer el objeto cognoscible y conocido, relega lo fenoménico a la sensibilidad y, con lo fenoménico, lo que puede denominarse el contenido esencial determinado de la cosa. Por el contrario y consecuentemente, el producto mental no puede ser un determinado contenido que deviene concepto ante la sola presencia del dato fenoménico. Ese contenido mental es la formalidad *a priori* del intelecto, ejercida sobre el dato sensible al que ordena y constituye propiamente como objeto. "A este respecto —dice Derisi—, la equivocación de Kant consiste en no haber visto que los contenidos o materia del conocimiento no son propiamente sensitivos (...); junto al contenido empírico de los sentidos, inmediatamente dado a éstos, hay también una materia inmediatamente dada a la inteligencia, que son las esencias" (p. 47).

Para Scheler, en cambio, hay una intuición espiritual directa del contenido, por lo que el formalismo kantiano no tiene razón de ser: es el objetivo, portador en sí mismo de un contenido, lo que, también *a priori*, se hace presente en el espíritu. Esta oposición entre el contenido mental como formal según Kant, y lo material como contenido según Scheler, queda deslindada por la consideración y la aparición de los valores directamente perceptibles, y ajenos y opuestos al sometimiento formal que de lo material procura Kant.

2. Las esencias valiosas

Las esencias, según Scheler, son ciertos contenidos evidentes por sí mismos, que se hacen presentes al sujeto por medio de la percepción afectiva. El individuo capta estas esencias como algo *a priori* respecto de la experiencia: es decir, no es que una esencia esté presente en el sujeto porque haya sido suscitada a partir de ciertos hechos colocados en el campo de su experiencia em-

pírica o aun, de una experiencia científica. Por el contrario, se trata de una posesión directa, también por una experiencia directa, del contenido esencial, sin mediación alguna de objetos concretos y particulares. Es más: lo particular puede ser juzgado certeramente sólo si el juicio se elabora desde el mismo contenido esencial que ha sido captado inmediata y evidentemente por el sujeto.

Entre estas esencias, hay algunas especialmente afines a la afectividad. Aquéllas que se relacionan directamente con los sentimientos espirituales y a las que sólo éstos tienen acceso: se trata, como los denomina Scheler, de los valores. Frente al apriorismo kantiano, Scheler coloca a los valores que, aunque también *a priori*, no lo son en el orden formal, sino material, como se ha visto. *A priori* material, independiente del sujeto en el que aparece o por el que es captado. Es decir, poseen una realidad objetiva independiente de la persona en la que sin embargo nacen.

Esta objetividad de los valores se muestra con evidencia en su jerarquía. No debe confundir, sin embargo, la terminología que usa Scheler para designar como de la persona a ciertos valores —además de los objetivos o de las cosas—, que corresponden a “los valores morales, por los que una persona es buena o mala, virtuosa o viciosa. Estos valores son subjetivos: no hay objetos moralmente buenos o moralmente malos: sólo la persona es buena o mala” (p. 64). Es decir, subjetivo indica que el único depositario de tales valores es el sujeto humano o la persona, puesto que sólo la persona es capaz de asumirlos y de obrar libremente conforme a ellos.

“Mediante un acto especial de aprehensión de un valor llamado preferir —dice Scheler—, se capta de hecho si un valor es superior a otro (...). El ser superior de un valor es *dado* forzosa y esencialmente tan sólo en el preferir”, como algo objetivo (p. 65). Es así como Scheler destaca que los valores, aunque todos valen, poseen una superioridad unos respecto de otros, no simplemente por el acto del sujeto que los prefiere, sino que los prefiere porque son superiores. La fugacidad del acto, o de la misma posesión del valor, indican que éste es inferior, sujeto que está al movimiento y duración relativa de lo material.

Estos valores del placer se dan en los sentidos. Sin embargo, entenderlos como valores corresponde a un acto de aprehensión superior. “Scheler —dice Derisi— anota que los valores no valen por el placer que causan sino por sí mismos”. Además, los valores vitales “se manifiestan como correlativos a la vida” (p. 66), ya sean positivos —lo fuerte, lo noble—, ya sus correspondientes negativos. Son los valores vitales el último escalón del estrato sensitivo; de aquí en más, los valores que se presenten pertenecerán a lo estrictamente espiritual.

La belleza y su negativo, se ubican dentro de los valores estéticos; luego, el valor de la justicia. Más adelante, los valores referentes a la aprehensión de la verdad. Aquí hay que hacer notar que “Scheler considera que la verdad en sí misma no es un valor. Es aprehensible por la inteligencia, y no por los sentimientos, órgano espiritual de la aprehensión de los valores” (p. 66). Por este mismo motivo “la ciencia y la cultura, aunque contribuyan al descubrimiento de los valores, son medios para los mismos” (pp. 66-67). En el último estrato de la escala de los valores, se ubica el valor de lo santo o religioso.

"Son los valores espirituales más elevados, indivisibles y absolutos e independientes de los objetos en que se los coloca" (p. 67).

Esta jerarquía se fundamenta en un valor personal e infinito, que es Dios. Aunque existen ciertos valores denominados fundamentales, no son, sin embargo, el fundamento absoluto de todo valor, porque valen sólo en cuanto son fundamento, y no por lo que son en cuanto a su valor mismo. Respecto a estos últimos anota Scheler: "Menos se distinguen, pues, el valor que una cosa posee o puede poseer como medio, del valor que corresponde a los medios mismos, en cuanto son dados intuitivamente como medios" (p. 68). Pero "los valores mencionados en la escala —afirma Derisi—, sobre todo los espirituales, son valores absolutos o en sí mismos, valen sin referencia a otro valor" (p. 68).

3. *La persona*

En la raíz de estos actos de captación de valores, hay una unidad concomitante que se manifiesta fenomenológica y totalmente en cada acto. Tal es la persona: "unidad concreta de actos espirituales dotados de sentido" (p. 81). Esta no se puede equiparar al yo trascendental kantiano; tampoco se puede decir de ella, según Scheler, que sea sujeto o cosa, o sustancia distinta de los mismos actos, aunque está presente en todos ellos y sólo en ellos. Sin embargo, no se la puede reducir a una simple agregación de actos, pues, "es justamente aquella unidad que se mantiene en la esencia para actos de todas las posibles diversidades, en cuanto que éstos son pensados como realizados" (p. 85) en palabras del propio Scheler. Pone de manifiesto Derisi que merced a la atención que el filósofo alemán presta al tema de la intencionalidad, se abre el camino para pasar desde la espiritualidad del acto, a la espiritualidad de la persona, pues "para Scheler la persona y el acto son indefectiblemente espirituales y, como tales, trascienden la psicología de las funciones y vivencias psíquicas" (p. 87). La manifestación actual de la persona se realiza de tal forma que queda patente su carácter antecedente respecto a los actos, a la vez que se mantiene una y la misma a pesar de la diversidad de aquéllos. Pero persona se dice sólo *en* los actos, aunque por ser razón de unidad, los trascienda.

La persona nunca se percibe a sí misma como objeto porque la objetividad es el contenido del acto, y no el acto que capta ese contenido; y puesto que la persona —para Scheler— es sólo en los actos y la razón de su unidad, no es por sí misma un contenido de objeto. Sin embargo, la percepción realizada en sus actos implica la afirmación del mundo, del que la persona misma no forma parte. La persona a la cual corresponde el macrocosmos —como su correlato objetivo— es una Persona infinita. "Quien pone y afirma *el* mundo concreto y absoluto, no limitándose con ello a pensar el suyo propio, postula también necesariamente la Persona concreta de Dios" (p. 89), como dice Scheler.

Sin embargo —para Scheler— la persona no es una realidad originaria o inmediatamente dada al hombre por ser tal. El hombre deviene persona en la misma medida en que conquista para sí el orden espiritual al que, por lo demás, está destinado.

Es persona —aclara Derisi— “sólo quien ha alcanzado conciencia de esa unidad concreta de actos, en la que la persona consiste. Y para esto se requiere una maduración progresiva” (p. 91). Esta maduración se manifiesta, según Scheler, en la cordura, que es conciencia de unidad de sentido; en la mayoría de edad, por la que distingue el acto como realizado por la propia voluntad e independientemente de un querer ajeno; y, por último, en el señorío sobre el cuerpo. La responsabilidad pertenece siempre y esencialmente a la persona, y “radica —dice Scheler— en el saber inmediato de la autoactividad y de su relieve de valor moral” (p. 94). En este punto, la persona, en tanto que es una esencia individual de valor, toma conciencia por el amor, de su propio valor y de la necesidad de su perfeccionamiento; porque es precisamente el amor quien abarca y comprende el valor de la persona: a partir de él se intuye lo bueno objetivo que abre el camino a la perfección de la persona o, como prefiere Scheler, a la salvación personal. Por eso, “este valor del propio perfeccionamiento es anterior a todo deber. Sobre él se fundan, en último término, todos los deberes individuales” (p. 95).

4. *Persona y sociedad*

Derisi analiza a continuación las relaciones entre persona y sociedad, según la exposición de Scheler. Luego de poner de relieve que éste se opone a las concepciones que subordinan la persona a la sociedad —concepciones del estado total—, considera la naturaleza individual de la persona por la que ésta se coloca por encima del Estado.

La primacía de lo personal como núcleo de actos que captan el sentido del valor, no permite que la persona se diluya en el ámbito de lo social. Además, la precisa concepción de sociedad corresponde a su conceptualización como persona total: unidad de personas independientes, espirituales e individuales; es decir, aun la sociedad, en su más perfecta estructuración, es una persona resultado de personalidades individuales que no pierden su autonomía por pertenecer a ella.

Dos son las personas totales: el Estado y la Iglesia, que “pueden llamarse personas espirituales puras” (p. 113). Aunque de estas dos es la Iglesia la persona total por excelencia, puesto que “ejerce su jurisdicción en todo lo estrictamente espiritual” (p. 116).

5. *El prototipo*

También a partir de aquí es posible para Scheler elaborar la noción de prototipo. Aquella persona que encarnando un valor es, a la vez, ejemplo e ideal. Asimismo, el prototipo es un punto de cercanía entre lo individual y lo social, ya que la verdadera comunidad de personas suscita modelos imitables. El seguimiento, es decir, la actividad del que se vuelca hacia un valor hecho vida en el prototipo, es una categoría que manifiesta el descubrimiento del valor encar-

nado y ese mismo movimiento de la persona que se entrega a la consecución del ideal. La intuición del valor origina la tendencia y el deber personal de hacerlo vida; por eso, el seguimiento, más que un acto de obediencia a una voluntad ajena, es la captación, en primer término, del deber radical del perfeccionamiento personal y, posteriormente, la aceptación para la propia persona de lo que siendo ideal en sí, es personal en otro. De ahí que por el prototipo se traslade la obligación moral a la propia esfera personal, en donde el valor encuentra el ámbito libre para su desarrollo. Esto porque Scheler escinde la inclinación espontánea que la persona tiene al captar el valor, del deber que, según él, es siempre coactivo y, por ese motivo, contrario a esa inclinación que se opone al deber como lo personal y concreto a lo abstracto.

Puesto que los valores que el prototipo realiza son finitos y como desmembrados de la Esencia divina (cfr. p. 124), "serán verdaderos prototipos buenos en la medida que encarnen los valores en su debido orden jerárquico, de tal modo que su seguimiento implica la aceptación de los valores en su escala, con sus deberes y normas, es decir, lo que precisamente constituye el acto moralmente bueno" (p. 123).

La concreción de la vida moral exige actos personales por los que se consigue el valor propuesto y aceptado del prototipo. Obrar, entonces, en conformidad con los valores objetivos es la raíz y la posibilidad del buen obrar. Y tal objetividad pone al valor más allá de las variaciones historicistas y lo independiza de su apreciación, en tanto que no es ésta la que dota de moralidad a un acto. El valor, asimismo, funda el deber-ser que, en la medida en que es referido al ser real posible, es denominado deber-ideal, es decir, "la exigencia de que el valor llegue a ser" (p. 129). Por otra parte, el deber de obligación se considera "en relación con una posible voluntad realizadora de su contenido" (p. 129); pero puesto que el valor es una esencia que puede existir o no, el deber indica la necesidad de que ese valor pase a la existencia concreta. Por eso la obligación no recae sobre el valor mismo, sino sobre el mismo deber-ser por el que aquél ha de ser realizado. Así las normas y mandatos "se fundan inmediatamente en el deber ser ideal, y éste, a su vez, en el valor. El valor es, en definitiva, el fundamento último y necesario de todo acto moral" (p. 133).

II. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA ÉTICA DE MAX SCHELER

Expuestos los principales conceptos de la Ética, la segunda parte del libro de Derisi es una crítica pormenorizada de la obra de Scheler. En bien de la claridad de la exposición y de la sistematización, el autor ha distinguido dos momentos: el de la valoración de los logros especulativos de Scheler, y el de la crítica de sus errores a la luz de los principios de la filosofía realista. Con estas observaciones, Derisi hace ver cómo los frutos más salientes de la ética scheleriana, están de algún modo menguados por la ausencia de una profunda cimentación metafísica, aunque constituyen un núcleo de verdades que en buena medida corresponden a la realidad que Scheler intenta describir, de modo que tales aciertos bien pueden formar parte de una ética metafísicamente fundada. Por tanto, además de la buena exposición de esta obra de Max Scheler, Derisi propone una serie de claves para una lectura del filósofo alemán

en términos metafísicos que, a pesar de no estar plenamente desarrollados por parte de Scheler, reclaman una metafísica; y será, entonces, el momento en el que se podrá lograr una determinada continuidad entre una ética elaborada fenomenológicamente, y otra elaborada sobre un firme suelo metafísico.

1. *Un retorno al orden espiritual*

Entre los temas fundamentales que Scheler revaloriza, figura en lugar preeminente su concepción sobre la persona. La naturaleza espiritual de ésta, al tiempo que afirma la objetividad y trascendencia de los valores, constituye un quicio para la recta consideración del orden ético.

La fuerte oposición de Scheler a las éticas de corte materialista, en sus diferentes formas: hedonistas, positivistas, etc., se fundamenta en la consideración de la intencionalidad. Aun cuando su esfuerzo no se dirige al tratamiento de la intencionalidad cognoscitiva, sino que, por su finalidad ética, estudia con más detalle este aspecto en el terreno de la afectividad y de los sentimientos, sin embargo, la afirmación del espíritu salvaguarda esta actividad fundamental del hombre.

El hombre experimenta la dependencia objetiva de su acto de aprehensión al colocarse frente al valor. Y el valor se muestra, a su vez, significativo respecto al acto que lo hace suyo. La capacidad intuitiva o, mejor, la sola intuición afectiva capta inmediatamente el valor en el ámbito de la conciencia; mas, puesto que el valor es una cualidad ideal esencial, su captación implica el espíritu: una realidad que trasciende el orden meramente material, capaz de hacerse con un valor y con un significado. De aquí la distinción —en contra de la filosofía empirista, por ejemplo— de aprehensión sensible y espiritual de un objeto.

Aunque “la persona —como dice el propio Scheler—, como unidad subjetiva, existe exclusivamente en la realización de los actos” (p. 150), sin embargo, puesto que es la unidad que los fundamenta y que los reúne, de alguna forma los trasciende, de tal modo que la persona es una y la misma para todos ellos y no se la puede identificar con la realidad psíquica del acto. En cuanto que el acto es siempre intencional, no se confunde nunca con su objeto; es más: propiamente y de suyo no puede ser objeto, porque si lo fuera no habría distinción o, positivamente, sería él mismo constitutivo objetivo. De aquí que, porque el amar, el conocer, el preferir se relacionan con esencias de modo intuitivo, y por tener esos actos su unidad en la persona, la misma persona se distingue del objeto. Por eso, de la naturaleza espiritual del acto se sigue la de la persona.

El espíritu, descubierto a través de la intencionalidad, se identifica con la persona (cfr. p. 149). Cada acto tiene entonces, además de la intencionalidad objetiva, una cierta virtud referencial al centro unitario del que, en cuanto acto intencional, depende. “Así, un acto de pensar o de querer, se manifiesta en mi conciencia *como mío*, goza de la misma unidad concreta de todos y de cada uno de los demás actos; y en ella radica precisamente que *sean míos*” (p. 149). Por otra parte, de esto mismo se sigue que no es posible la existencia de un espíritu que no sea personal. Scheler, a pesar de la limitación del méto-

do fenomenológico, consigue, en cuanto a la persona, poner de manifiesto "su valor espiritual, la unidad trascendente a los actos, y su irreductibilidad a todo actualismo psicológico" (p. 150), aunque sea necesario, para afirmar plenamente estos puntos, trasladarse a una visión más metafísica que fenomenológica que evite la posibilidad de un actualismo.

Con estos elementos, sin embargo, la crítica scheleriana al formalismo kantiano supone, asimismo, su superación en cuanto que revaloriza la distinción e irreductibilidad del objeto al acto de aprehensión. De aquí que en el terreno ético la norma surja del valor, en su consistencia objetiva. El formalismo no tiene entonces razón de ser porque queda desvirtuado al quedar manifiesto su valor supletorio y constructivo por ausencia del objeto, o de los contenidos valiosos en el caso de la ética y de Scheler.

Asimismo, la captación de un contenido objetivo por medio de la intuición espiritual, hace de Scheler un sólido opositor del empirismo en sus vertientes hedonista y utilitarista. "El hedonismo y el utilitarismo —anota Derisi— son secuela de una moral que no trasciende los hechos individuales de la experiencia y que, por su repudio al conocimiento intelectual no puede alzarse hasta el ser en sí ni, con él, hasta el deber ser y la norma moral objetiva y trascendente" (p. 145).

2. La constitución de la ética

"Scheler ha puesto de manifiesto que tanto los valores objetivos como el valor subjetivo de la persona se sustentan en la Esencia o Perfección divina" (p. 151). La jerarquía objetiva de valores garantiza el recto orden moral. A la vez, el valor en cuanto objetividad, posee un último fundamento en la perfección divina, pues "el ser o esencia valiosa finita no se explica ni tiene sentido sin esa Esencia valiosa infinita" (p. 151).

Además —resume Derisi—, Dios que es esencialmente espíritu, por esta misma razón es Persona, de tal forma que la perfección moral de la persona humana se realiza tanto por el cumplimiento natural de las potencialidades del hombre, como por una relación de persona a persona con Dios. "Sólo una relación con Dios, que ni es persona particular ni persona total, y en el que, sin embargo, son solidarias la persona particular y la persona total. En Dios, y sólo en El, por consiguiente, puede la persona íntima saberse incluida y hacia El dirigida" (p. 118).

La estructuración de la totalidad del orden moral personal se realiza en tres pasos: por una parte, está la persona humana finita, de esencia espiritual y llamada a la realización completa de su perfección, designada por Scheler "con el nombre de salvación personal" (p. 94). En segundo lugar, esta persona finita se dirige a la santidad infinita de la Persona divina a la que se ordena y de la que participa. También toda comunidad de los hombres, en cuanto comunidad de personas, se dirige y se funda en la comunidad personal con Dios, pues "todo *amare, contemplare, cogitare, velle* está enlazado intencionalmente a un mundo concreto, en el sentido único de un *amare, contemplare, cogitare y velle in Deo*" (p. 89), como dice Scheler. El último de estos tres escalones, es el medio

objetivo de esencias valiosas que en cuanto participación de Dios, constituyen la posibilidad de la consecución de la perfección de la persona.

“Tal es la tesis central, que sustenta todo el edificio de la moral de Scheler —comenta Derisi—: la Bondad Infinita de Dios, que funda y da sentido a los valores, por el lado objetivo, y a la persona humana, por el lado subjetivo” (p. 152). La perfección de la persona humana tiene un punto de partida en la misma persona en cuanto que ella misma tiende a la perfección que no posee. El amor y la ejecución de los valores objetivos —según el orden jerárquico que poseen— tiene su término en la plena realización de lo santo: la persona se perfecciona en la medida en que avanza hacia la Bondad o Santidad divinas, por la cual el valor es y la perfección personal es posible.

En este camino hacia la Bondad infinita de Dios, el hombre encuentra el valor que debe alcanzar, en alguna medida ya realizado y, al mismo tiempo, asequible. La intuición del amor devela el valor ya encarnado en otro: el prototipo es, entonces, la persona que al realizar el valor, añade a la realidad esencial de ese valor que encarna, el incentivo del ejemplo y una cierta plenitud de lo humano que vive y posee lo valioso. Así el valor que se ha concretado vitalmente, constituyendo una presencia personal valiosa, ejerce su atractivo y su fuerza en la medida en que responde a la objetividad fundada en Dios.

El hecho de que cada prototipo realice de modo limitado el valor, no significa una mengua en este mismo valor, sino la condición humana de quien lo encarna. Entonces, mientras que por esa limitación adquiere la perfección ideal un matiz concreto, el valor en cuanto tal que resplandece en el prototipo, se abre a un sinnúmero de posibilidades de realización, mas no independientemente del sujeto individual. Sólo Dios es la Bondad infinita, puesto que es Persona infinita, pero los prototipos, por vincular esencias valiosas a la condición humana, ponen de manifiesto su posible realización y la posible participación de la Bondad divina. “En este sentido puede afirmarse —dice Scheler— que lo que cada cosa tiene como divino se convierte en el punto de partida de todos los modelos prototípicos que actúan como tales” (p. 124).

Esa tragedia esencial —como la llama Scheler— de encarnar limitadamente el valor es la garantía de la libertad del seguimiento. La intuición de lo ideal en el prototipo mueve al sujeto a “una libre entrega al contenido prototípico del valor personal” (p. 122). Y puesto que ese valor es por la perfección infinita de Dios, su seguimiento no implica una contracción de la persona que a él se entrega, sino la radical posibilidad de la perfección personal y, por ende, una cierta plenitud de la libertad: elección, realización y amor del Bien infinito en la persona finita. Mas “lo finito y limitado —comenta Derisi— no tiene sentido definitivo en sí mismo, sino que reclama y logra su cabal significado en la Perfección infinita, de lo que es sólo participación finita y contingente” (p. 125).

3. Algunos errores

Derisi destaca a continuación que a pesar de los elementos positivos encontrados en Scheler, reincide sin embargo, en ciertas posturas inmanentistas, a causa del método fenomenológico que utiliza para elaborar su pensamiento. La

trascendencia de la que habla y que se predica del objeto captado en el sentimiento, no significa necesariamente una existencia real e independiente del sujeto. "La trascendencia scheleriana es puramente fenomenológica, interna a la conciencia; los valores son sólo reales en cuanto dados en la intuición, y no precisamente como realidad en sí" (p. 157). Las esencias son tales en cuanto dadas en el sentimiento, y su trascendencia es su distinción con tal acto. "Scheler —afirma Derisi— no es un metafísico, *únicamente* quiere ser un fenomenólogo: atenerse a la evidencia de las esencias valiosas trascendentes al sujeto, pero sólo en cuanto se ofrecen en los actos de quien las percibe" (p. 158). En este sentido, hay una verdadera dependencia del objeto respecto al sujeto, pues aquél es un puro aparecer intencional: hay "trascendencia vivencial o meramente dada en la conciencia"; por eso concluye Derisi, tampoco "vale insistir en que el método fenomenológico no niega ese mundo del ser real trascendente, sino que simplemente suspende el juicio de la realidad del mismo, «lo pone entre paréntesis». Porque precisamente lo que queremos dejar claro aquí —añade— es que esta posición puramente fenomenológica es insostenible: que no se puede prescindir del ser real y retener a la vez la irreductibilidad al sujeto del objeto trascendente, manifestado en la conciencia, pero sólo en cuanto manifestado en ella; que no puede haber una trascendencia de algo irreducible a la vivencia de la conciencia, que no sea un ser o realidad en sí" (p. 162).

En el tema de la captación del valor, el autor señala una grave deficiencia en Scheler que consiste en afirmar que los valores sean cognoscibles sólo por el sentimiento en su simpatía con el valor. Sólo la inteligencia es capaz de aprehender el valor en su ser y consistencia, en su ser objetivo; el apetito, en cambio, aunque persigue el bien, no lo conoce. Scheler ha visto, por tanto, con claridad la relación del valor con el apetito, al que le ha dado cierto poder cognoscitivo inmediato, mas no que su aprehensión se realiza por vía cognoscitiva intelectual. Tampoco se puede decir que, según Scheler, valor y bien se identifiquen. El valor es la esencia ideal, el contenido dado intuitivamente al sentimiento; el bien, por el contrario, es la realidad concreta, depositaria del valor. Mas "en una metafísica correcta el valor es siempre un bien" (p. 167). La apetibilidad es una característica del ser en cuanto que el mismo ser es captado como bien; y así no puede haber algo valioso que al mismo tiempo no sea un bien.

Respecto al conocimiento del valor, anota Derisi que "la esencia valiosa no es intuitivamente dada, en cuanto tal, como afirma Scheler. Es, sí, inmediatamente percibida por la inteligencia, previa la abstracción de la misma. Se trata de una esencia inmediatamente tomada de la realidad individual, dejando de lado sus notas individuantes. La esencia valiosa es una esencia abstracta y, por eso mismo, capaz de realizarse en indefinidos individuos: una esencia universal" (p. 167). Falta en Scheler "una noción exacta y cabal de la naturaleza del concepto", pues aunque "la aprehensión de las esencias —también de las esencias valiosas— sea inmediata —como lo ha visto Scheler— no es intuitiva —como equivocadamente ha pretendido—" (p. 169).

Por otra parte, Scheler a causa de que ha separado tajantemente valor y bien, "y por no haber distinguido entre los distintos bienes, ha creído que obrar por un fin es caer en la «moral del éxito». Pero, obrar moralmente bien es obrar de acuerdo al Valor o Bien Supremo del hombre, es decir, de acuerdo a su último Fin, que es Dios" (p. 174).

Por otra parte, señala Derisi el problema que aparece en Scheler, de "explicar cómo puede darse esta unidad concreta (la persona) en cada acto, y a la vez distinta de él, ya que se repite la misma en otros actos" (p. 177). Es decir, Scheler no ha considerado la realidad metafísica de la persona en su mismo fundamento: "el alma espiritual del yo —dice Derisi—, ha de ser la misma alma que, sola, causa y sustenta los actos espirituales de la inteligencia y de la voluntad, y con el cuerpo causa y sustenta la vida biológica y sensitiva y constituye con él una sustancia completa: una sustancia que unifica todos esos actos en el yo" (p. 180). A pesar de ciertas conquistas respecto a la espiritualidad de la persona, Scheler se encuentra con este dilema de difícil solución si sólo acude a una explicación fenomenológica.

III. LA ÉTICA DE SCHELER EN LA METAFÍSICA REALISTA

Por último, en la tercera parte de su libro —según se ha dicho antes—, Derisi elabora un ensayo en el que poniendo bases metafísicas a la ética, asume los logros de Scheler en un nuevo contexto. Es decir, descubre en Scheler no sólo la necesidad de una fundamentación metafísica, sino también, por la naturaleza de su filosofía, la posibilidad de realizar esa fundamentación, que dará un nuevo alcance al pensamiento del filósofo alemán: muchas afirmaciones fenomenológicas de Scheler si se las dota de una base metafísica, podrán ser tomadas como afirmaciones sobre lo verdaderamente real, al tiempo que se podrá deslindar aquellas otras que no constituyen un cabal conocimiento de la realidad.

El perfeccionamiento de la persona humana es el punto de partida de la ética. Este enriquecimiento, al que la persona tiende, es un acrecentamiento real en la medida en que el hombre alcance la Verdad, Bondad y Belleza infinitas de Dios. Sin embargo, este crecimiento no es independiente de la naturaleza humana, sino que es una perfección que constituye un bien natural, en primer término; y que se abre, asimismo, al fin sobrenatural de la persona. A su vez, los diferentes actos que puede realizar el hombre, tienen una jerarquía, y a cada uno corresponden diversos objetos o bienes. Tal como ha visto Scheler, los diferentes valores responden a diversos bienes necesarios para la vida del hombre. En esta jerarquía "Dios ocupa la cima del Bien en sí e infinito. Los bienes o valores son tales por participar de El de un modo jerárquico: es decir, cada bien o valor objetivo es tal —bien o valor— en cuanto se subordina al bien o valor superior y su realización contribuye a la consecución de éste" (p. 189). Cualquier acción humana es, entonces, moralmente buena en cuanto que el perfeccionamiento al que tiende por la consecución de un bien o valor apto a su naturaleza, está subordinado al Bien supremo.

El hombre al seguir esta necesidad de perfección no puede abandonar las exigencias de su naturaleza, por el contrario, las realiza plenamente. Es decir, el bien del hombre es posible en conformidad a lo que el hombre es. Pero "en la cúspide de la actividad humana —con sus valores objetivos correspondientes— se ubican los actos espirituales que unen al hombre con Dios: el reconocimiento de Dios como Creador, la adoración, la acción de gracias, la aceptación de su Voluntad o Mandatos y la oración. Por estos actos, el hombre se une y alcanza su Fin último o Bien supremo"; es decir, "la actividad moral de la persona —añade Derisi—, efímera como es, adquiere toda su trascen-

dencia y significación eterna, como participación del Bien infinito de Dios y como preparación necesaria para su «asecución» definitiva” (p. 201).

Con estas nociones —apenas indicadas aquí— muchas afirmaciones de Scheler “consiguen cimentarse en un realismo metafísico intelectualista” y “se liberan de los inconvenientes de su método fenomenológico” (p. 199).

Concluye Derisi diciendo que la Etica natural “fundada en el ser y en las exigencias ontológicas de la persona humana y de sus bienes o valores, que culminará en la formulación de la ley moral, proveniente de Dios, es la base metafísica intelectualista indispensable para establecer la Etica sobrenatural cristiana; la cual, sobre ella y desde ella, se abre como una dimensión divina desde el hijo de Dios, engendrado a la vida por el Bautismo —como *terminus a quo*—, hasta ese mismo hijo de Dios, quien por el ejercicio de su actividad moral cristiana en el tiempo, alcanza la plenitud de su vida divina más allá del tiempo, en la eternidad —*terminus ad quem*— en posesión del Bien infinito, por la visión cara a cara y el amor inefable de Dios, su Padre” (p. 205).

DANIEL GAMARRA
Roma

PERSONA, DERECHO Y SOCIEDAD EN MARITAIN

En sus últimos años MARITAIN dedicó gran parte de sus meditaciones a esclarecer los temas de la persona, del derecho y del Estado y de sus relaciones entre sí.

Los Estados totalitarios del Nazismo y del Comunismo, entonces vigentes, los desastres de la última guerra y los graves deterioros de la sociedad política, que condujeron al desprecio y a la conculcación de los derechos de la persona humana, indujeron sin duda a nuestro filósofo a buscar el esclarecimiento de estos temas en busca del restablecimiento de un orden jurídico y político al servicio del hombre, inspirado en la doctrina cristiana.

Numerosos son los libros, trabajos y conferencias, en que de un modo u otro Maritain plantea el problema de la persona humana y sus relaciones con el derecho y la política.

Todo el edificio conceptual de Maritain al respecto se funda en tres puntos doctrinarios íntimamente unidos: 1) El Derecho Natural, con los llamados “derechos humanos”; 2) La Persona Humana, y 3) el Bien Común y el Estado.

1. La Persona

Maritain ha expuesto el tema en varios libros. Precisamente uno de ellos encierra las conferencias que sobre la persona humana dictó en Buenos Aires.

El alma humana es espiritual y, como tal, inteligente y libre, bien que está unida substancialmente al cuerpo.

El hombre es persona por su espíritu. Gracias a su inteligencia y voluntad el hombre está en posesión de un doble dominio sobre sí, que lo separa de toda materia y lo hace persona: en primer lugar porque él es y sabe que es y que las cosas son y es capaz de develar qué es su ser y el de las cosas; y en segundo lugar, porque es dueño de su actividad y de su destino por su voluntad libre.

Por su espíritu el hombre está ordenado a la Verdad, a la Bondad y a la Belleza que, en definitiva, son el Ser de Dios. El hombre está hecho para Dios, como su último Fin o supremo Bien.

Y por ser una substancia, una totalidad, dueña de sí por su conciencia e inteligencia y por su libertad, y por estar ordenada esencialmente sólo a Dios como a su último Fin o Meta suprema de su vida, el hombre es *persona*: una totalidad substancial consciente y libre, hecha únicamente para Dios.

De ahí nace la obligación de dirigir toda su vida a su Fin divino y a las exigencias ontológicas o deber-ser que este Fin exige para su consecución y que están expresadas en la ley moral.

Y porque su vida está ordenada para Dios con la ley moral, el hombre está en posesión de su vida, de su actividad y de todo lo necesario para cumplirlo, es decir, de los *derechos naturales* con que poder cumplir y ordenarse al Fin divino de su vida.

2. El Derecho

Maritain asienta con claridad que el Derecho Natural —como toda la ley moral, de la que es parte— se funda en la naturaleza humana, es una exigencia ontológica o deber-ser de la misma.

Y a su vez la naturaleza humana es tal, porque Dios la ha hecho u ordenado a El, como a su último Fin o Bien supremo.

Con la ley moral se constituye el Derecho Natural: todo lo debido al hombre por las demás personas para que pueda él ordenarse a su Fin, al cumplimiento de la ley moral, y lo debido a la sociedad por sus miembros y viceversa. El derecho natural es la parte de la ley moral regulada por la virtud de la justicia en sus diversas formas: la de dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde para poder cumplir la ley moral. Porque este derecho se funda en la ley moral, que obliga a las demás personas a reconocerlo y acatarlo.

Tales son el derecho a la vida, a la propiedad, al trabajo, a la cultura y a todo lo necesario para que la persona pueda dar cumplimiento a la ley moral y encaminarse por su perfeccionamiento humano en orden a la consecución de su Bien divino.

3. *El Bien Común y la Sociedad*

Para defender y hacer efectivo este derecho natural —actualmente expresado en los llamados “Derechos Humanos”, inherentes a la persona— el hombre es llevado, por una inclinación natural, primeramente a la comunidad de la *Nación* —agrupación en torno a un conjunto de valores permanentes— y, finalmente y sobre todo, por su inteligencia y voluntad, a la constitución de la *Sociedad Política* o el *Estado*, la Sociedad Natural más perfecta.

El Estado se constituye, por una inclinación natural de la persona humana bajo la guía de la inteligencia y de la libertad, que la conduce a la unión con las demás personas, familias y sociedades intermedias, para defender sus derechos naturales y determinarlos y afianzarlos con el derecho positivo, y para constituir el *bien común* o conjunto de condiciones necesarias para su propio desarrollo personal.

Para Maritain, con razón, la Sociedad Política, en última instancia, está al servicio de la persona, precisamente porque su fin es constituir el bien común, que no es sino el bien de las personas o, en otros términos, todo aquello que las personas y las sociedades intermedias y la familia necesitan para poder desarrollarse y perfeccionar sus propios bienes.

Maritain distingue en el hombre entre *persona e individuo*. Como individuo, el hombre se encuentra subordinado a la sociedad y al bien común, pero como *persona* está por encima de la sociedad y el bien común, que han de someterse y servir a su propio bien personal.

Esta distinción ha sido muy discutida y parece realmente inadmisible. Porque el hombre forma parte de la sociedad y se subordina al bien común precisamente como *persona* y no meramente como individuo. Sólo la *persona* es capaz de constituir la sociedad como tal.

Más bien, la distinción hay que buscarla entre la persona como *persona o totalidad específicamente espiritual, ordenada a su fin divino trascendente, y la persona como miembro de la sociedad*.

Bajo el primer aspecto, vale la afirmación de Maritain: la persona no se subordina a la sociedad, sino inversamente, la sociedad se subordina y debe seguir a la persona.

Pero la misma persona —no sólo como individuo, que dice Maritain— se subordina al bien común en cuanto miembro de la Sociedad Política. Bajo este aspecto, el bien común y la sociedad están por encima de la persona y ésta ha de subordinarse a la misma, como miembro o parte de un todo.

En otros términos, la misma persona, como persona o totalidad espiritual independiente, en todo lo referente a su último fin y al orden moral humano, no se subordina a la sociedad y al bien común, sino viceversa; pero como miembro de la sociedad ha de contribuir a la constitución del bien común y de la misma sociedad y, para eso, ha de someterse a sus exigencias.

Cuando la sociedad pretende someter enteramente a la persona, aún en lo que hace a su último Fin divino, es decir, cuando se coloca ella en lugar de Dios como último fin del hombre, se extralimita, pues su fin, el bien común, es el bien de las personas y servir a los derechos de la misma y no quitarlos para someterla.

En cambio, el sometimiento de la persona a la sociedad como miembro de la misma se refiere a aspectos secundarios tan sólo de la persona, que sirve a la sociedad únicamente para constituir el bien común, el bien que cabalmente se logra y constituye con el conjunto de bienes ofrecidos a la persona; o, brevemente, para la constitución de la sociedad al servicio de la persona.

La polémica de Maritain y de De Conninck y, entre nosotros, Meinvielle, afirmando el primero la primacía de la persona sobre el bien común y la sociedad política, y los segundos la primacía del bien común y de la sociedad sobre la persona, puede resolverse diciendo que aquél y éstos tienen razón, considerando a la persona bajo dos aspectos diversos: Maritain, a la persona como totalidad espiritual independiente ordenada sólo a Dios como su Fin divino, e independiente por eso, de todo otro fin; De Conninck y Meinvielle, como miembro de la sociedad y, como tal, ordenada y sometida al bien común de la misma, como parte suya. Maritain mira a la persona como ordenada a Dios; De Conninck y Meinvielle a la persona como miembro y parte de la sociedad, ordenada a la constitución del bien común para su propio bien personal.

Con la salvedad y la distinción señalada, se ve que en un orden absoluto, la persona como tal u ordenada al fin último divino con los derechos naturales consiguientes, constituye el fin del bien común y de la sociedad; y, como dice Maritain, la persona está por encima de la sociedad y es independiente de ella e independiente de todo lo que no es Dios; y la sociedad se constituye para servir a la persona humana con el bien común.

Todo lo cual equivale a decir que la persona con sus derechos humanos —derechos naturales determinados por el derecho positivo— está en el ápice del orden jerárquico humano. Por encima de ella sólo está Dios y lo que El impone. Como tal, sólo se somete a Dios como a su último Fin o supremo Bien; precisamente en este sometimiento se funda su grandeza y sus derechos, que la hacen independiente de toda otra persona o sociedad, si no es bajo el mandato de la moral, es decir, del mismo Dios.

El sometimiento al bien común de la sociedad sólo atañe a un aspecto de la libertad y de ciertos derechos secundarios de la persona; pero en modo alguno toca a los derechos esenciales de la misma, con los que puede y debe ordenarse a Dios, como su Bien supremo.

Haber puesto de relieve este valor de la persona y de sus derechos frente a todo lo que no es Dios, y haberla colocado en la cima de todo el orden humano creado, es el mérito de J. Maritain.

LA DISTINCION DE ESENCIA Y EXISTENCIA EN D. MERCIER

Una de las distinciones más importantes que se han efectuado en el terreno de la metafísica es, indudablemente, la distinción entre la esencia y la existencia. El Cardenal Mercier, la reafirma y fundamenta con suma claridad y minuciosidad a lo largo de toda su obra.

La metafísica, según Mercier, es una ciencia que se acerca a las cosas materiales y las despoja de su envoltura sensible, para llegar a aquello que sólo el pensamiento puede alcanzar, y sin lo cual la cosa como tal desaparece. Tiene como objeto principal la sustancia de los seres de la naturaleza, la cual otorga validez ontológica a todas las cosas.

El metafísico parte de las cosas brindadas en la experiencia y por sucesivos pasos abstractivos, llega a aquello que hace que la cosa sea lo que es, el ser subsistente o sustancia¹, es decir que "...sobre un mismo fondo persistente, vemos aparecer y desaparecer sucesivamente realidades accesorias o modalidades; el primer fondo persistente al que pueden superponerse realidades ulteriores es la primera sustancia, en el sentido ontológico del vocablo"², esto es, la sustancia primera que penetra en la última profundidad del ser y es la razón especulativa de todo lo que es.

Analizando el ser subsistente o sustancia, Mercier encuentra en ella dos componentes: uno quiditativo, que indica lo que la cosa es, llamado esencia; y uno complementario, llamado existencia, que la actualiza. Ellos designan entonces "... elementos constitutivos de este *tóde tí*..."³, los cuales están implicados en el *ens*.

El ente presenta de esta manera, una doble estructura que se conjuga constituyendo la cosa misma; una de ellas se denomina esencia, y es lo que hace que la cosa sea lo que es, y la otra resulta la existencia, la cual permite que la cosa esté presente en la naturaleza.

La existencia

El término existencia, según Mercier, admite como antecedentes al *tó einai* griego y al *esse* latino (aunque en sentido estricto el *esse* no se identifica con la existencia, por cuanto esta última indica el surgimiento de un ser a partir de sus causas, en tanto que el *esse* no se restringe al plano de lo contingente, no está sujeto al devenir).

La existencia es lo que hace presente a la cosa, constituyendo su facticidad. Cuando la esencia recibe la existencia, resulta expuesta en la naturaleza a nuestra captación sensorial, como un ente individual y concreto.

La esencia, munida de su existencia, designa entonces el ente percibido y en éste, se brinda la relación entre ambas. La esencia es lo indeterminado, pero la existencia disminuye tal indeterminación, la recorta, "...llena su capacidad,

¹ La expresión "ser subsistente", utilizada por Mercier, no se refiere al *ipsum esse subsistens* de Santo Tomás, sino a la sustancia individual que subsiste en la realidad natural.

² MERCIER, J. D., *Ontología o Metafísica General*, ed. Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1935, trad. F. Gallach Parés, 7ª edic., T. I., p. 23.

³ *Ibidem*, p. 30.

le añade el complemento que le falta"⁴. Esa carencia de la esencia resulta colmada por su actualidad; por ello, la existencia es la actualización de una esencia y, al actualizarla, contribuye a su perfeccionamiento.

Aquí se puede apreciar la relación de la existencia con la noción de acto o actualidad, dado que la esencia posible (noción que trataremos luego), *resulta actualizada* por la existencia, lo cual significa que la existencia es el principio determinado (formal) de la esencia; al mismo tiempo, adquirimos la noción de lo posible (la esencia posible), en relación con lo que ya está en acto, esto es, una esencia con su existencia: el *ens*.

La esencia

Mercier subraya que la noción de esencia resulta una de las más importantes en el ámbito de la metafísica debido a que, gracias a ella, la cosa es lo que es; a la vez resulta lo primariamente aprehendido por la inteligencia.

El ser esencial puede presentarse diversificado, según el punto de vista en que se coloque el filósofo. Considerado en cuanto existente, se llama ser *actual*; abstracción hecha de la existencia, se denomina ser *real*. Por su parte, el ser real se distingue del ser *posible* por medio de dos actos del intelecto, dado que al primero le corresponde un acto de precisión mental, en el cual la inteligencia no incluye la existencia; mientras que al segundo le corresponde un acto de exclusión, por el cual la inteligencia excluye de su concepto a la existencia, y el ser entonces se presenta como *puramente posible*.

Esta distinción, aclara Mercier, no es ociosa ni vana sutileza, dado que ella nos va a permitir una referencia al ser divino, el cual "...puede ser considerado, por abstracción, como *esencia*, pero no puede, sin error, ser considerado como *esencia puramente posible*"⁵. Dios es esencia, pero su noción no incluye la existencia, dado que en El, por ser acto puro, no hay posibilidad. Dios es un ser perfecto, y no hay en El potencia alguna, ni posibilidad de recibir nuevas perfecciones.

Por otra parte, la esencia no puede ser eliminada de la cosa, porque si ello sucediese la cosa desaparecería; en tal sentido, la esencia revela y manifiesta la realidad, constituyendo primordialmente a la cosa, al hacer que ella sea lo que es; al mismo tiempo, resulta la característica primordial de una cosa, aquélla que la diferencia de todas las demás; y por último, la fuente de todas las perfecciones que la cosa, gracias a ella, puede recibir. En definitiva, el substratum irremplazable sobre el cual se despliegan todos los accidentes y modalidades complementarias.

La esencia es una perfección, la primera y más importante; a partir de ella se manifiestan las demás perfecciones, dado que "...siendo el primer fundamento de la realidad de un ser, se entenderá que todas las perfecciones que un ente pueda poseer o adquirir habrán de ser solamente manifestación o el complemento de su perfección esencial, lo cual significa que la esencia es el primitivo origen de todo cuanto de perfección es en una cosa"⁶. Ella recibe su perfección completa al existir y por ello decimos que la esencia se acaba (en el sentido de perfeccionamiento) cuando es actual, es decir, cuando se brinda en la realidad compuesta con su existencia.

⁴ MERCIER, J. D., *Ontología*, 3ª edic., p. 34 ó 7ª edic. T. I, p. 31.

⁵ MERCIER, J. D., *Ontología*, op. cit., p. 33, 3ª edic.

⁶ MERCIER, J. D., *Lógica*, La España Moderna, Madrid, trad. D. F. Lombardía y Sánchez, 3ª edic., 1902, p. 105.

Como ya lo mencionáramos anteriormente, la esencia puede considerarse desde diferentes puntos de vista, recibiendo por tal motivo distintos nombres; así, la denominamos *naturaleza*, en cuanto principio de actividad; *esencia*, en cuanto principio constitutivo de la cosa, y en cuanto primer sujeto, se la conoce con el término de *sustancia*. Estas distinciones corresponden a puntos de vista, como lo aclara Mercier, al aseverar que, lógicamente considerados, los términos sustancia y esencia no son equivalentes. La esencia expresa, en este sentido, no el individuo (sustancia), sino las notas inteligibles y constitutivas del mismo.

Una nueva consideración de la esencia nos la presenta como abstracta o concreta; la primera es la esencia indeterminada, la quiddidad obtenida por el pensamiento abstractivo; la segunda, se refiere a la cosa concreta con sus determinaciones existenciales; pero ésta es simplemente una distinción de razón.

No concluimos con ello el análisis de la esencia de las sustancias de la naturaleza, sino que profundizando aún más, encontramos una dualidad en su seno, dada por la presencia de dos principios: "...uno determinante, *morfé* o *eidos*, la forma; otro determinable, *ulé*, la materia" ⁷. Ambos son principios constitutivos de la cosa, pero goza de primacía la forma. Ella es el principio activo que determina el ser; por eso la esencia también resulta llamada *eidos* o *morfé*. La forma hace que la materia abandone su indiferencia y se especifique en un compuesto de la naturaleza.

Ahora bien, la forma determina la materia y con ello, su función muestra un paralelismo con la existencia (la cual determina la esencia), pero esto no implica ninguna identidad entre ellas. La forma no es la existencia, sino un principio de la misma, en el sentido de que proporciona un sujeto inmediato al acto de la existencia, esto es, un compuesto listo para recibir su última perfección.

La esencia es algo indeterminado, la cual deja de serlo en el momento de recibir la existencia para constituirse en un ser perfecto. Así, mientras la existencia es la esencia en acto, la esencia puede presentarse en diversos estados, sea como posible (susceptible de actualización), sea como real (la cual es, sin necesidad de la existencia, y ello conviene sólo a Dios), sea como actual (la esencia con la existencia).

La esencia posible

Uno de los aspectos de la esencia, que ha merecido especial atención por parte de Mercier, es el de la esencia posible.

En tanto posible, la esencia no posee aún existencia, diferenciándose así de la esencia actual; pero puede recibirla, estableciéndose entonces como ser actual, y, por ello mismo, se distingue también del ser de razón, el cual no posee existencia, ni puede obtenerla.

El ser posible es aquel que, tal como lo indica su nombre, tiene posibilidad de recibir la existencia, pero para ello deben concurrir dos condiciones: una intrínseca, la ausencia de contradicciones, y otra extrínseca, la presencia de una causa eficiente que produzca el ser esencial. Dadas estas dos condiciones el ser es posible, o sea, puede recibir la existencia.

La posibilidad extrínseca primera, creadora de todos los seres es Dios como Acto Puro. Por ello, el acto prima sobre la potencia, dado que la pura potencialidad no puede producirse a sí mismo y necesita de un ser en acto para actualizarse.

⁷ MERCIER, *Ontología*, op. cit., p. 36, 3ª edic., ó p. 39, 7ª edic.

A su vez, la posibilidad intrínseca, encuentra su fundamento en lo real; si algo existe, ello quiere decir que sus notas constitutivas no resultan contradictorias, o sea, son posibles intrínsecamente.

La posibilidad intrínseca se admite como cierta, porque existe una cosa actual, lo cual significa que algo la puso en la existencia (posibilidad extrínseca) y además, que sus elementos componentes son compatibles (posibilidad intrínseca); así confluyen las dos condiciones que permiten la realización de algo actual.

Otro fundamento poderoso de la posibilidad intrínseca surge del análisis de su relación con lo actual. Ello nos muestra su independencia con respecto a lo existente, dado que podemos suponer la desaparición de todo lo que existe, aún de nosotros mismos, sin que ello implique que los mundos dejen de ser posibles. Además, lo existente se opone a lo posible: lo primero es contingente, particular y variable; mientras que lo segundo es inmutable, universal e intemporal, no pudiendo tampoco fijársele un número. De todo lo cual resulta que el ser posible nada tiene que ver con el ser de las cosas actuales, y posee, por lo tanto, una identidad propia.

Asimismo, las cosas posibles se toman como ejemplo de lo que deberían ser las cosas existentes, de lo cual se deduce una mayor perfección en las cosas posibles.

El elemento primordial de ellas es su necesidad, no absoluta, sino su necesidad *condicional de relaciones*. Ello significa que lo posible es tal, porque observando las cosas de la naturaleza, se ha encontrado en ellas la necesidad de una relación entre sus elementos constitutivos, lo cual surge de su existencia y a partir de ahí se deduce que la cosa es posible.

La existencia no admite más adjetivos o sinónimos, pues ella indica simplemente la facticidad de la cosa, su último acto. La esencia, por su parte, se somete a un desglose analítico que parte de la esencia actual y la divide en dos vertientes fundamentales: la quiddidad, que hace abstracción de la existencia, y la posibilidad, que excluye la existencia.

Resumiendo ahora los conceptos fundamentales expuestos por Mercier, advertimos que el punto de partida es el *ens*, captado sensiblemente, aunque en pasos posteriores la inteligencia va penetrando en su envoltura sensible e incurriendo en las profundidades del mismo. Allí encuentra un fondo permanente, sustento de todos los accidentes y cualidades llamado *sustancia*.

Por su parte, la sustancia conjuga dos elementos constitutivos: la *esencia*, que hace que la cosa sea lo que es, y la *existencia*, que permite la *facticidad*, la realidad efectiva de la cosa.

La existencia sobreviene a la esencia y la perfecciona, mientras que esta última es la condición indispensable para que la cosa pueda realizarse; por ello, la esencia como tal puede presentarse en dos estados: ya sea como esencia *posible*, cuando aún no posee la existencia, ya sea como esencia *real*, la cual no necesita referirse a la existencia, dado que es la misma esencia divina. Y finalmente, en su tercer estado, la esencia se une con la existencia, para forjar la esencia *actual*, es decir, el ente actualmente existente.

BIBLIOGRAFIA

JOSEF PIEPER, *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Editorial Rialp, Madrid, 1979, 405 pp.

Pieper es uno de los filósofos contemporáneos que mejor conoce el pensamiento de Santo Tomás. A la luz de la doctrina de Aquinate ha esclarecido con hondura y precisión no pocos temas de la filosofía.

El presente libro aborda dos temas íntimamente conexos, que dan lugar a sus dos Partes. La Primera Parte ofrece una visión de la Filosofía Medieval. No lo hace propiamente como historiador, sino como filósofo. De aquí que tome los autores más significativos —con los temas que ellos encarnan— para penetrar y desarrollar el pensamiento en aquello que aporte una verdadera contribución a la filosofía y a la cultura de Occidente. Así se refiere a Boecio como traductor de los textos de Platón y Aristóteles; y a San Anselmo con un prolijo análisis del célebre “*argumento ontológico*”, en sí mismo y confrontado con el pensamiento de Descartes —con cuyo argumento ontológico se señalan las diferencias— de Kant, Hegel y Barth, y estudiado críticamente sobre todo a la luz de la certera distinción de Santo Tomás de que la existencia de Dios es “*per se nota quoad se*” pero “*non per se nota quoad nos*”.

El libro señala las contribuciones de Pedro Abelardo, de San Bernardo, y se refiere al empirismo de Juan de Salisbury, y pone de relieve el significado de Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo con su célebre “*Comentario a las Sentencias*”, verdadero texto filosófico-teológico que nutrió la mente del medioevo, sin excluir a Santo Tomás, quien lo comentó.

La cosmovisión platónico-agustiniana y luego la introducción de Aristóteles en la Filosofía medieval, con las polémicas consiguientes, merecen especial atención del autor.

Alberto Magno, el maestro del Aquinate, es estudiado como “el primer aristotélico”, y como cultor de las ciencias naturales de su época. En este momento hace su entrada en la Edad Media Santo Tomás de Aquino; quien se propone conciliar la Creación con la Encarnación, la Razón y la Fe, y quien utiliza a Aristóteles, pero transformándolo de acuerdo a la verdad objetiva, y oponiéndose a la interpretación averroísta latina del mismo.

A propósito de la condenación de ciertas sentencias de Santo Tomás por el bispo Tempier, que luego fueron liberadas por Roma, Pieper hace unas reflexiones muy oportunas sobre el sentido y el derecho de la Iglesia a condenar proposiciones contrarias al dogma —que no era el caso de Santo Tomás— frente a una crítica ligera de ciertas actitudes modernas, que no tienen en cuenta el significado de la Verdad revelada.

El autor se ocupa también de Duns Scoto y de su "*voluntarismo*", y señala a Guillermo de Ockham, como padre del *nominalismo empirista* medieval, "con la separación de la fe y la razón" —"la doble verdad"— y como "el paso hacia afuera de la Edad Media".

Al final de esta Primera Parte, Pieper trata de ver cuál es el sentido de la Filosofía medieval para un filósofo actual. Afirma que no se trata de una repetición escolar, sino de una asimilación y fidelidad a los principios perennes, centrados en la verdad, y adecuados para dar una respuesta propia a los problemas de nuestro tiempo.

La Segunda Parte está dedicada exclusivamente a Santo Tomás. Subraya la fidelidad a la verdad y a la vez la originalidad del Doctor Angélico. El Aquinate supo unir la fe con el aristotelismo, transformado y purificado de sus errores. Santo Tomás no se hace aristotélico, sino que incorpora lo válido del aristotelismo a una concepción original, y ajustada a la verdad. Se trata de un aristotelismo "*ahistórico*", que ha dado vigencia al aristotelismo precisamente en lo que tiene de válido y verdadero, y que sin Tomás hubiese estado "*mudo*".

Nuestro autor hace un estudio minucioso de la Universidad, como creación original de la Edad Media y de la Iglesia y como un órgano de la Cristiandad, bien que no incorporada a la jerarquía eclesiástica, con un influjo decisivo de sus "magistri" en toda la vida ciudadana de entonces.

A través del análisis de la vida y de las obras del Santo Doctor, lo que intenta y logra Pieper es poner de relieve el espíritu de su Filosofía, lo perennemente vigente de su pensamiento, ajustado siempre a la verdad natural y sobrenatural, y la síntesis armoniosa de fe y razón, de filosofía y teología. Si bien Santo Tomás no se propuso ser original y no le interesaba serlo, lo fue sin embargo como todos los "clásicos", buscando únicamente develar la verdad en todo su ámbito natural y sobrenatural y logrando así un magnífico y orgánico cuerpo de doctrina, estructurado todo él sobre el ser trascendente, muy suyo y original. Por eso, la síntesis elaborada por Santo Tomás está toda ella articulada y nutrida por el ser o verdad trascendente en todo su ámbito, que no cesa de expresarla en todas sus partes y formularla por sus principios, siempre iluminados desde ese ser trascendente. Por eso, esa síntesis es siempre actual —"*perenne*"— y por su misma índole abierta a todos los nuevos y diferentes aportes de la verdad del pensamiento actual. Cualquier verdad nuevamente descubierta encuentra en la síntesis tomista un lugar adecuado, precisamente porque está constituida como aprehensión rigurosa del ser o verdad trascendente y de sus exigencias ontológicas.

Tal es el rico contenido de este nuevo libro de Pieper: más filosófico que histórico, más meditación honda y clara que exposición simple del pensamiento medieval, y principalmente del tomista, en lo que él tiene y conserva de meduloso y perenne. Obra realizada por un filósofo, quien por ser tomista, es eminentemente actual como su Maestro.

La obra ha sido traducida con fidelidad por Ramón Cercós y editada por Rialp en su hermosa colección "Naturaleza e Historia".

JOSE ALSINA, *Tucídides: Historia, Ética y Política*, Rialp, Madrid, 1981, 359 pp.

En repetidas ocasiones se ha considerado a Tucídides como el más grande historiador de la Antigüedad, por su capacidad crítica, por su aguda observación y diagnóstico de los hechos. Pero no son estos elementos los que le merecen tan honorable título, sino el hecho de haber escrito una historia destinada a durar para siempre. Creo que este es el empeño del profesor Alsina en el presente libro: demostrar la vigencia de Tucídides, especialmente en el siglo XIX, en el que se comenzaron a realizar innumerables estudios acerca de la "cuestión Tucídidea", que se prolongarán durante el siglo XX.

Tucídides era por vocación un historiador, pero no se quedó en la cáscara de los acontecimientos, sino que trató de buscar las causas verdaderas y más profundas de los mismos, respondiendo así a la aspiración metafísica que caracterizó a los griegos. Esto se pone de manifiesto concretamente en su obra: "Historia de la guerra del Peloponeso", en donde realiza un interesante análisis de las leyes que rigen al siempre inquietante problema del poder. El mismo Tucídides fue contemporáneo y víctima —podríamos decir— de lo que historió. Fue un hombre de su tiempo, comulgaba con la cultura de su época (pleno humanista, ateniense del siglo de Pericles) y utilizó todos los elementos que ella le ofrecía: postulados hipocráticos aplicados al cuerpo social, la tesis sofista, según la cual es ley natural que "el débil sea dominado por el más fuerte"; el análisis más profundo de los resortes psicológicos que mueven a los hombres y a los Estados— posible aplicación del postulado "conócete a tí mismo" de Sócrates.

Tucídides nos presenta también un nuevo enfoque del hecho de la guerra, no interesándole ésta en sí, sino sus causas reales y sus consecuencias morales. La guerra es un hecho político, que pone de manifiesto algunos elementos fundamentales de toda sociedad: el fenómeno del poder en sí mismo, la ambición política, los intereses de los Estados que chocan entre sí, etc.

Según el profesor Alsina, Tucídides ha sabido realizar una creación original: planteó la historia como una serie de hechos cuyos móviles son esencialmente políticos, y por ésto afirmará que Occidente debe a Tucídides el contar con una historia política. Con respecto a esto, el profesor plantea dos de los tantos interrogantes que componen la llamada "cuestión Tucídidea": Tucídides, ¿es esencialmente un historiador o un teórico de la política? y ¿cuáles eran sus ideas políticas concretas?

Con respecto al primer interrogante, que queda planteado pero, a mi juicio, sin respuesta, me pregunto: ¿la verdadera historia no lleva guardada en sus entrañas una postura política? Vienen muy al caso las palabras del historiador argentino Julio Irasusta, recientemente fallecido, "la historia propiamente dicha no se concibe sin un criterio político, y la buena política no se concibe sin el conocimiento de la historia".

Con respecto al segundo interrogante, Alsina afirma que evidentemente Tucídides estaba imbuido de las ideas sofisticas, pero esto no basta para afirmar que fuera solidario con ellas. Los "Discursos" que pone en boca de los principales políticos de su tiempo y que son quizás la piedra de toque de su historia, poseen a juicio de Alsina, un innegable elemento objetivo, pero también se debe aceptar una fuerte dosis de aportación personal por parte del historiador. El autor

rechaza así el postulado positivista, según el cual la historia excluye cualquier elemento de subjetividad y por lo tanto es un simple "constatador de hechos", afirmando que los discursos de Tucídides son una verdadera "recreación", utilizando un lenguaje de carácter histórico.

Y siguen apareciendo interrogantes: ¿es la historia de Tucídides una historia trágica, al estilo Sófocles? Podemos decir que, si bien aparece el factor trágico, el azar está utilizado para llegar a una más certera comprensión de los hechos. Nuevamente se nos presenta Tucídides como un hombre de su tiempo, que no desecha sin embargo la tradición de su patria.

Luego de esta parte del libro, que su autor ha llamado "aproximación a Tucídides", se desarrolla aquello que podríamos decir, es el meollo de esta obra y ocupa la mayor parte de sus capítulos: ¿Cómo entender el contenido de Tucídides hoy? La tesis de Alsina es la siguiente: "Cada generación debe replantearse el valor de los clásicos e interpretarlos bajo el prisma de *hic et nunc* y es así como plantea y critica distintas posturas: la de aquellos que han querido ver en Tucídides un historiador positivista, la de los otros para quienes la historia es un "eterno retorno", un fenómeno de repetición.

Alsina niega estos dos postulados, reconociendo sin embargo a la historia como *magistra vitae* y que, por lo tanto, sin postular que la esencia del acontecer histórico sea el ciclo, deben aceptarse las analogías que ciertos hechos históricos presentan entre sí, sin caer en anacronismos. Y afirmará así muy acertadamente y en consonancia con lo anterior, que es muy sintomático que de un tiempo a esta parte aparezcan trabajos sobre Tucídides, cuyo denominador común es considerarlo como un espíritu que ha dejado una profunda huella en la obra que nos dejó. Nuevamente el autor vuelve a atacar la pretensión positivista de convertir a la historia en una ciencia exacta de las cosas del espíritu, colocándose a mi juicio, en una postura histórica que podríamos llamar "potable", ya que reconoce con Marrov que "la historia es inseparable del historiador", al mismo tiempo que ataca a aquellos que por reacción al positivismo fueron tan lejos, que negaron a Tucídides toda fidelidad a los hechos objetivos; es decir, creo que no cae en un historicismo agnóstico, sino que toma los elementos acertados de esta escuela historiográfica.

Alsina encuentra la razón de la vigencia y "modernidad de Tucídides" en que, partiendo de lo puramente individual y concreto, ha sabido elevarse a la expresión de lo universal que los hechos encierran, conjugando sabiamente la mayor objetividad con la mayor intervención personal. Yo diría aún más: Tucídides perdura porque fue algo más que un historiador, fue un verdadero filósofo de la historia, siendo ante todo un "realista a ultranza", como dice el autor, porque ha procurado ver la realidad humana en toda su desnudez, y la realidad humana en su esencia es la misma en todas las épocas.

Por esto encontramos en Tucídides ideas "modernas" como las de progreso, inversión de valores, la tesis sobre el "demonismo del poder", es decir, la subordinación de la ética y la religión a la política, cuya paternidad se atribuye a Maquiavelo, pero que ya aparece en Tucídides y en la literatura griega; su análisis "sobre una revolución" (concretamente la de los 400), que es un modelo de modernidad aplicable a todas las revoluciones.

Para concluir su trabajo, el autor presenta un capítulo donde deja hablar a Tucídides a través de la transcripción teatral de ciertos trozos de su obra,

donde aparecen los temas que más le preocuparon: la guerra, la ética y la política. Además de esta pequeña antología tucídidea, Alsina ofrece una selección de pasajes significativos dentro de la bibliografía más importante acerca de este historiador, transcribiendo los textos principales sobre cada uno de los temas de la anterior antología.

Se destacan sobre todo críticos alemanes como Vost, Ritter e ingleses como Finley, Mc Gregor, etc.

Para finalizar, la obra presenta dos apéndices. En el primero Alsina aclara que la finalidad de su trabajo fue solamente esbozar la historia de la cuestión tucídidea, que presenta puntos que no se han resuelto todavía. En el segundo, ofrece al lector una abundante selección de la bibliografía tucídidea en el siglo XV.

Es un libro conveniente para aquellos que se interesan por el legado de los clásicos, en los cuales se halla nuestra raíz histórica y cultural. El autor quiere ser objetivo, presentando las distintas posturas acerca de las cuestiones que plantea la lectura de Tucídides, en boca de sus mismos exponentes, dejando en muchos casos abierta la respuesta al lector.

SILVANA MYRIAN RIZZO

CORNELIO FABRO, *El Viraje Antropológico de Karl Rahner*, CIAFIC, Buenos Aires, 1981.

El mero hecho de que C. Fabro se haya ocupado de este tema constituye una muestra de su importancia. Este pequeño volumen (264 págs.) recoge el tema de una Comunicación al VII Congreso Tomista Internacional, y fue publicado en italiano en 1974.

Precedido de un claro resumen, el estudio abarca las posiciones estrictamente filosóficas de K. Rahner, a la luz de las cuales la metafísica clásica habría escondido y olvidado al hombre (*Seinsverborgenheit-Seinsvergessenheit* heideggerianas), siendo necesaria por lo tanto una nueva revolución copernicana que ponga a la subjetividad humana como fundamento del develarse del ser. La metafísica, es reducida así a antropología existencial. El nudo de la cuestión es, señala Fabro, la relación ser-conocer a partir de la subjetividad humana.

Haberse ceñido sólo a los aspectos filosóficos explica la severidad de las críticas, ya que en el terreno de una creencia compartida Fabro pide que Rahner intente mantener viva la Fe pese a que sus "preambula fidei" son más bien "obstantia fidei".

Un meticuloso estudio de cada una de las dos ediciones alemanas de *Espiritu en el Mundo* y *El oyente de la Palabra* lleva a Fabro a poner de manifiesto la elaboración de un immanentismo. Su paradójico punto de partida es una "conversio at phantasmata" que ha dejado de ser instrumento de verificación del conocimiento de lo singular material.

Citando la crítica de Hegel a Kant por no llevar hasta el fondo su idealismo, Fabro se la atribuye a Rahner a quien califica de kantiano, aplicándole la crítica

de Hegel: "(el sentido) que primero aparecía pasivo respecto del mundo y por eso dependiente de la experiencia, en realidad se revela como interior al intelecto que es el único principio productivo de la experiencia misma" (p. 35). Al revés de Santo Tomás, la posición de Rahner quedaría expresada en la frase "*Potentiae specificantur (per actus) a subiecto*".

Bajo el título, tomado de Rahner "Las estructuras a priori de la sensibilidad", Fabro desarrolla conclusivamente un cotejo de textos de Rahner con el pensamiento kantiano, mostrando su semejanza y criticando las tesis del autor de *Espíritu en el Mundo* como un materialismo gnoseológico con antecedentes en Avicebrón. "Esta concepción del a priori de la sensibilidad —señala Fabro— es la puerta de ingreso para la afirmación fundamental de que *ser y conocer son una unidad originaria...*" (p. 147).

El *Vorgriff* kantiano (Fabro subraya: pre-concepto) es la clave de bóveda que permite a Rahner cerrar el ámbito de la inmanencia, llegando a la "deducción trascendental" del *esse*.

Coherente con lo anterior, la identificación de *abstractio* y *conversio ad phantasmata* corta los vínculos de la realidad extramental también a nivel sensitivo dejando en pie sólo la perspectiva horizontal de una *Analytik des Menschen* negadora de toda trascendencia. Fabro cita *Espíritu en el Mundo*: "Esta superación de lo otro que es la sensibilidad, es el retorno del espíritu en sí mismo, podríamos llamarlo tomísticamente la libertad del espíritu" (p. 198).

El trascendentalismo kantiano es sólo una faz del pensamiento de Rahner ya que, según Fabro, su *locus metaphysicus* es Heidegger.

Es opinión de C. Fabro que las dos obras de Rahner están entre las más arduas de la producción filosófica contemporánea. Duda que haya habido en Italia estudiosos suficientemente obstinados como para poder resistir su aspereza y llegar a la substancia del problema.

LUIS BALIÑA

JOSEF PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Editorial Rialp, Madrid.

Bajo ese título único la editorial Rialp reúne dos ensayos de J. Pieper: "La realidad y el bien" y "La verdad de las cosas. Una investigación sobre la Antropología de la Alta Edad Media". Creemos que ese encabezamiento está ampliamente justificado dado el contenido de los dos artículos. Si el "nombre" obedece a algo más que a una "rotulación convencional" nos será posible alcanzar una idea previa de la cosa a través de él. Así, "descubrir" dice inmediatamente relación a algo dado, algo que merece ser visto tal cual es. Para alcanzarlo el hombre debe cesar en su actitud constructivo-organizadora y disponerse a alcanzar la transparencia de "lo cubierto" (*aletheia*). A la luz de esa realidad es que el hombre realiza lo propiamente humano (*practón*). La filosofía tomista que Pieper revive aquí está signada por el respeto del ser particular y de su valor absoluto. La dignidad ontológica de la substancia particular reside en su capacidad de "ser por sí", y no necesariamente "en función de" (ya sea de la sociedad, de la historia, etc.). En ese contexto adquiere su ver-

dadero sentido el estudio del "actus humanus" como fuente última del actuar personal. El horizonte de la actividad humana es la realidad, el ser. Es por esa apertura de la inteligencia al ser que Santo Tomás fundamenta la moral en la aceptación activa de la verdad de las cosas: es el "esse secundum rationem" del Pseudo Dionisio.

La tesis del primer ensayo dice: "Todo deber ser se funda en el ser. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo conforme con la realidad". Pieper nos introduce en la fundamentación ontológica de la Ética "que se apoyará en la obra de Santo Tomás de Aquino". Dos son los supuestos de esa tarea: "El entendimiento penetra hasta la esencia de las cosas" y "nuestro querer y obrar están determinados por el conocimiento".

El desarrollo de la tesis abarca dos capítulos: En el primero el autor expone la teoría tomista del conocimiento a través de la noción de "medida" como concepto ontológico: "El mundo del conocimiento está preformado en el mundo objetivo del ser". A continuación se tratan "La identidad de espíritu y realidad" y "Conocimiento y verdad". En el segundo capítulo se establece la relación entre teoría realista del conocimiento y ética intelectualista. Inmediatamente se analiza la estructura de la acción moral, para pasar luego al estudio del dictamen de la *sindéresis*. Los dos últimos apartados se refieren a la prudencia y a la "Objetividad como actitud ética". Esta lúcida exposición culmina con un "Resumen" y una breve conclusión: "Lo bueno lo determina la prudencia; pero lo prudente lo determina la cosa misma".

Pieper da por sentada la primacía teórica del principio de identidad (p. 65 y 70), contrariamente a aquellos tomistas (Manser, Millán Puelles) que juzgan indispensable un primer juicio negativo que separe el ente del no ente para poder afirmar la identidad del ente consigo mismo. Lamentamos además la ausencia de un estudio sobre el libre albedrío.

El segundo ensayo pretende "poner de manifiesto la fuerza de irradiación que se contiene en la realidad encerrada en el principio de la verdad de todo ente", centrándose en "Tomás de Aquino, la cabeza representativa de la Metafísica del ser en la Alta Edad Media".

El capítulo primero recorre la historia del principio "omne ens est verum" desde Pitágoras y Platón, pasando por el superficial Bacon para llegar a Descartes ("cuya consabida falta de entronque con la tradición no hay que olvidar a pesar de los señalados vínculos"), Hobbes, Spinoza, Leibniz y Kant. Este último recibe la influencia de Wolff ("En la verdad hay orden, en el sueño desorden") y de Baumgarten ("Todo ente es real y no soñado"). Kant, fundado en estos antecedentes, dirá que el principio de verdad de las cosas es tautológico. En el capítulo segundo, Pieper determina el concepto de "verdad como ordenación a un entendimiento", para concluir su análisis con "El fundamento teológico de la Metafísica de la verdad de las cosas".

El capítulo tercero desarrolla la armonización entre el concepto teológico de verdad y el antropológico: "La verdad de las cosas afirma el conocimiento de las cosas por Dios y su cognoscibilidad por el hombre". El capítulo cuarto estudia el principio de la verdad de las cosas en la tradición, mientras que el último capítulo trata esclarecedoramente de la apertura del alma humana al mundo (inteligencia Como "facultad incorporativa").

INDICE DEL VOLUMEN XXXVII

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La participación del ser. I - Hacia la verdadera noción de la participación</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La participación del ser. II. - La participación de la esencia</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La participación del ser. III. - La participación del acto de ser o existencia</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La participación del ser. IV. - La comunicación del acto de ser: conservación y promoción y concurso</i>	243

ARTICULOS

CARLOS I. MASSINI:	<i>La categorización metafísica del derecho según Santo Tomás</i>	11
WILLIAM R. DAROS:	<i>La ciencia como pensamiento crítico según Carlos R. Popper</i>	21
ALBERTO CATURELLI:	<i>La restauración del Tomismo en Fray José María Liguero</i>	35
JUAN CRUZ CRUZ:	<i>La reducción de la metafísica clásica en Schelling (1ª parte)</i>	61
ALFONSO GARCIA MARQUES:	<i>Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios</i>	87
JUAN CRUZ CRUZ:	<i>La reducción de la metafísica clásica en Schelling (cont.)</i>	107
MAURICIO BEUCHOT-JOSE JAIME GUERRERO	<i>Metafísica y teoría de sistemas en Erwin Laszlo</i>	123
JUAN A CASAUBON:	<i>Consideraciones sobre el idealismo jurídico</i> .	137
ALBERTO CATURELLI:	<i>La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental (1ª parte)</i>	167
JULIO R. MENDEZ	<i>El "principium essendi" del hombre y su conocimiento</i>	191
CIRO SCHMIDT ANDRADE:	<i>El intelecto en el De Anima de Aristóteles. Comentario a los capítulos cuarto y quinto del libro III</i>	201
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La formación metafísica cristiana en la universidad</i>	217
ALBERTO BUELA:	<i>Rasgos actuales del pensamiento político de Aristóteles</i>	229
ALBERTO CATURELLI:	<i>La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental (cont.)</i>	249
ALICIA RAMOS:	<i>Reflexiones sobre el lenguaje literario desde una perspectiva fregeana</i>	269
JORGE G. PORTELA:	<i>La ciudad antigua y la ciudad moderna</i> ..	277

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Metafísica, ética y derecho natural. El Primer Congreso Católico Argentino de Filosofía .</i>	75
TOMAS ALVIRA:	<i>Reflexiones sobre la exhortación apostólica de Juan Pablo II en torno a la familia. La filosofía del hombre de la "Familiaris Consortio" .</i>	145
ALBERTO VICIANO:	<i>La filosofía del medievo, una osadía intelectual .</i>	235
DANIEL GAMARRA.	<i>Max Scheler: ética y metafísica .</i>	293
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Persona, derecho y sociedad en Maritain .</i>	304
VIRGINIA GORR:	<i>La distinción de esencia y existencia en D. Mercier .</i>	308

BIBLIOGRAFIA

JACQUES MARITAIN:	<i>Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal (E. C. T.) .</i>	79
JUAN A. CASAUBON:	<i>Nociones generales de lógica y filosofía (A. Caturelli) .</i>	151
RUT DAMONT DE PISTARIINI:	<i>Curso básico de psicología (A. Caturelli) .</i>	152
RAMON GARCIA DE HARO:	<i>Cuestiones fundamentales de teología moral (O. N. Derisi) .</i>	157
MARCELO SANCHEZ SORONDO:	<i>La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino (J. A. Casaubón) .</i>	159
MARCELO SANCHEZ SORONDO:	<i>Aristotele e San Tommaso (O. N. Derisi) .</i>	238
CARMELO E. PALUMBO	<i>Cuestiones de doctrina social de la Iglesia (O. N. Derisi) .</i>	240
JOSEF PIEPER:	<i>Filosofía medieval y mundo moderno (O. N. Derisi) .</i>	312
JOSE ALSINA:	<i>Tucidides: historia ética y política (S. M. Rizzo) .</i>	314
CORNELIO FABRO:	<i>El viraje antropológico de Karl Rahner (L. Balía) .</i>	316
JOSEF PIEPER:	<i>El descubrimiento de la realidad (J. A. Levernann) .</i>	317
INDICE DEL VOLUMEN XXXVII .		319

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

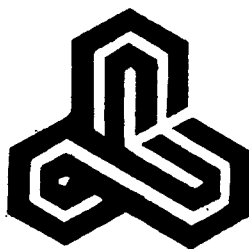
ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



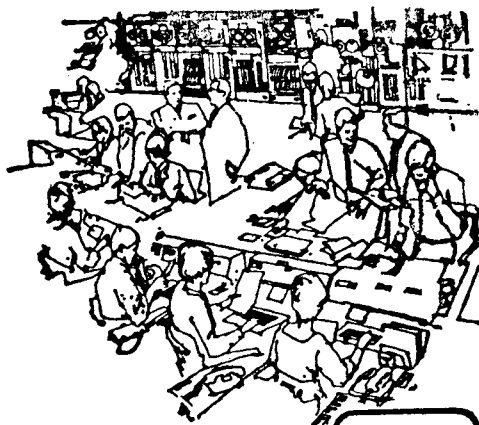
Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RIO DE LA PLATA

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6785 y 6833

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADURIZ S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

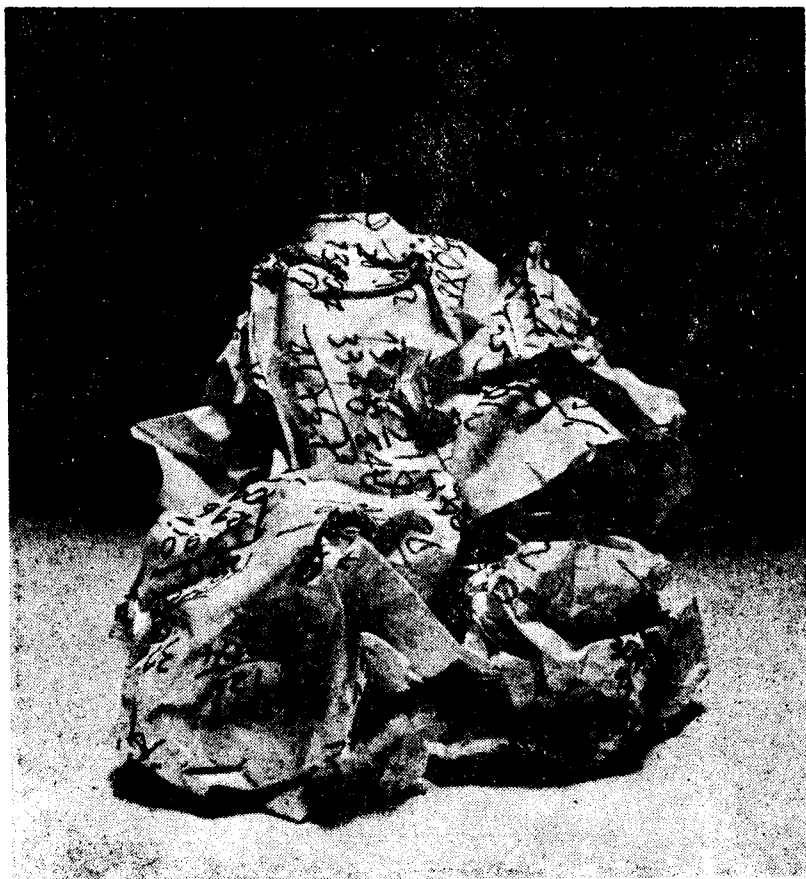
Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.



LA OXIGENA

LA OXIGENA
S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9